MAX WEBER ve KARL MARX

KARL LÖWITH

DORUK

——Max Weber ve Karl Marx——

Karl Löwith(1897-1973), Münih'li bir sanatçının oğlu olan Karl Löwith Münih'te felsefe ve biyoloji eğitimi aldı. Akademik kariyerine 1928 yılında Marburg'ta Heidegger'in yanında privatdozent olarak başladı. Freiburg'da öğrenci olduğu yıllarda Heidegger'in etkisi altında kalan Löwith bu yıllarını 'kısa özgeçmiş' anlatımında tartışılmaz bir biçimde zengin ve verimli olarak tanımlar.

1933 yılında Hitler'in iktidara gelmesinden önce Marburg Üniversitesi'nden Dozent ünvanını alan Löwith, bu karmaşa yıllarında İtalya, İspanya ve Amerika'da bulundu. Tarih felsefesi, Marksizm sosyal araştırma için varoluşçuluk üzerine olan makalelerinin bir çoğunu da Hardford İlahiyat fakültesinde görevli olduğu yıllarda yazdı.

1934 yılında buradan ayrılmak zorunda kaldı. Bu tarihten itibaren iki yıl süreyle Roma'da yaşadı. 1936 yılında Japonya'nın Sendai kentindeki Tohku Üniversitesi'nde 1941'e dek elinde bulunduracağı kürsüye çağrıldı.

1952'de Heidelberg Üniversitesi'nin Felsefe Profesörü olarak, Almanya'ya çağrıldı ve emekliliğine dek bu görevi sürdürdü. 1973 yılında öldüğünde arkasında çeşitli dillere çevrilmiş birçok önemli çalışma bırakmıştı.

Almanya dışındaki akademik çevrelerde tanınmasını üç büyük kitabı sağladı: **Hegel'den Nietzsche'ye, Tarihin anlamı** ve **Max Weber ve Kral Marx** .

© Doruk Yayımcılık

BİLİM-FELSEFE- POLİTİKA SERİSİ/7

MAX WEBER ve KARL MARX

KARL LÖWITH

İngilizce'den Çeviren :

Nilüfer Yılmaz

Yayıma Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:

MAX WEBER and KARL MARX

Düzelti:
Özden Bayram, Sabri Akdemir

Kapak Tasarımı:
DORUK ve Etki Ajans

Mizanpaj ve Dizgi
Doruk Dizgievi (Arzu Tan)

Baskı ve cilt: Feryal Matbaası

Tel: (0. 312) 230 80 61

Birinci Basım, 1999

ISBN: 975 - 553 - 301 - x

Adres: Mithatpaşa Cad. 24/A Kızılay / Ankara

Tel. Fax: (0.312) 433 50 18

Doruk Yayımcılık Hat Ltd. Şti.'nin Kuruluşudur.

KARL LÖWITH

MAX WEBER ve KARL MARX

MAX WEBER and KARL MARX

Çeviren
Nilüfer YILMAZ

BİLİM -FELSEFE -POLİTİKA SERİSİ /7

Karl LÖWİTH, **Max Weber ve Karl Marx**
Çev. : Nilüfer Yılmaz, I. Baskı,
Ankara 1999, Doruk Yayınları, 202 s.
ISBN: 975-553-301-x

İÇİNDEKİLER

Giriş 9
Löwith'in Heideggerci Varoluşçuluğu 15
Löwith'in Yaşamı ve Yapıtları 22
Löwith ve Tarihin Anlamı 26
Max Weber ve Karl Marx 30
Löwith'in Yasallığı 41
Kaynakça 46

Önsöz 51
Bölüm 1
GİRİŞ 61
Problemin Dile Getirilişi 63

Weber ve Marx'ın Genel Olarak Sınıflandırılması 67

Bölüm 2

'RASYONALİZASYON' Bakımından Weber'in Kapitalist-Burjuva Dünya Yorumu 75

Weber'in Araştırmasının Başlangıç Noktası 77

Modern Dünyanın Sorunlu Anlatımı Olarak Rasyonalite 96

Evrensel Bağımsızlığın Ortasındaki Bireysel Sorumluluk Olarak Rasyonalite 114

Bölüm 3

İNSANIN KENDİNE YABANCILAŞMASI BAKIMINDAN MARX'ın KAPİTALİST-BURJUVA DÜNYA YORUMU 127

Hegel'den Feuerbach Yoluyla Marx'a kadar Uzanan, Kavramın Tarihsel Gelişimi 129

Meta Dünyasında İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Ekonomik Açıklaması 139

Burjuva Toplumunda İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Politik Açıklaması 151

İşçi Sınıfında İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Dolaysız Sosyal Açıklaması 160

Bölüm 4

WEBER'İN MATERYALİST TARİH DÜŞÜNCESİNE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİ 167

Weber'in Stammler ile Yaptığı Tartışmada Marx'a Yönelttiği Eleştiri 170

Weber'in Din Sosyolojisi'nde Marx'a Yönelttiği Eleştiri 172

Kaynakça 179

Modern insan bu sessizliği dinlemeyi unuttu.
Dünyamız gittikçe gürültülü, patırtılı bir hale
gelmekte-gürültüden sağır olarak.
Artık duyamıyoruz ve sözlerimiz yanlışlandı.

Karl Löwith

GİRİŞ

Sosyoloji, ondokuzuncu yüzyılın sonlarındaki kurumsal temeli dolayısıyla paradigma ve bakış açılarında esaslı değişimlere konu olmuştur. Bu düşünsel devrimlerin çoğu, örneğin 'sosyal' kavramının tamamına sorular yönelterek, kendi disiplinlerinin temel varsayımlarına meydan okumaktadır (Baudrilard, 1983). Tüm akademik öğretilerin tarihi, zorlu paradigmatik değişimlere göre yazılabilmekteyken (**Kuhn**, 1970), **sosyoloji** anlıksal alandaki şaşırtıcı değişimlere daha eğilimli

olarak ortaya çıkar. Bir sosyal bilim olarak **sosyolojinin** olgunluktan yoksun olduğu gösterilirken, olumsuz tarzdaki bu analitik değişkenliğe ya saygı duyulabilir ya da sosyoloji, modern toplumlardaki kültürel hareketlerin ezici zaferiyle tam bir uyum içerisinde olan bir öğreti alanı olarak görülebilir. Bu nedenle, analitik paradigmaların sallantıları ve değişiklikleri, kapsamlı sosyal akımlara bir yanıt niteliğindedir.

Bununla birlikte, anlıksal belirsizliğin bu genel durumu içerisinde, sosyolojinin göreceli olarak sürekli olan tek boyutu Karl Marx'ın yasallığıyla çözümsüz ve eleştirel bir ilişki içindedir. Daha kesin olarak Marx'ın **ekonomi politiği** ve Weber'in **yorumsamacı sosyolojisi** arasındaki tartışma -ki bu tartışma 1904'te *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'nun* (Weber, 1932) yayımlanmasıyla çeşitli boyutlarda kızışmaktaydı- yirminci yüzyılda sosyal bilimler araştırması için önemli olan konuların bir çoğunu belirlemişti.

Bu tartışmalar hem bilimsel hem de ideolojik anlamda çeşitli güçler tarafından sürdürülmektedir. Örneğin, sosyolojik müfredat savaş sonrası dönemde feminizm ve daha az bir derecede zenci hareketleri gibi etnik politikalar veya daha güncel olarak ekolojik tartışmalar tarafından dönüştürülmekteydi. Bütün bir uzun dönem boyunca, sosyolojik müfredat hem sosyal bir hareket olarak Marksizmin hem de akademik bir öğreti olarak sosyolojinin değişen politik yazgıları tarafından çeşitlendirilmekteydi. Marksizm ve akademik sosyologlar arasındaki düşmanlığın bir kısmı bunlar arasındaki soy benzerliğinin sonucudur; her iki taraf da toplumun tarihsel gelişimlerinin büyük kuramlarını kabul ederler ve toplumsal yapıda devrimsel değişiklikler getirecek olan bu şartların

bilimsel bir çözemlemesi olması gerektiğini öne sürerler. Ayrıca, sosyolojinin bu değişen politik yazgıları, modern toplumların-kapitalist ekonomi bu toplumlarda temel özelliktir- doğasının üstün birer açıklamasıdırlar. Buna rağmen son derece farklı epistemolojilere, felsefelere ve önvarsayımlara da dahil olmuşlardır.

Bu terimlerle ayrıştırılabildikleri halde Marksizm, sosyalizm ve sosyolojinin yazgıları, özellikle batı Avrupa'da, çok yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Klasik sosyoloji, gelişimindeki değişik aşamalarda, sosyal bir olgu ve yetkin bir toplum kuramı olan sosyalizmle yüzleşmeye zorlanmıştır. Örneğin, Saint Simon, eşgüdümlü olarak hem Fransız sosyalizminin hem de sosyolojisinin kurucusuydu. Durkheim ve Weber, Marksizmin ve sosyalizmin doğası üzerinde çalışmalarda bulunmuşlardı. Durkheim, özel olarak, pazar çelişkilerinin ve yararcı ideolojinin kuralsız etkilerini engelleyebilecek olan ekonominin ahlaki bir düzenlemesi olarak sosyalizme uygun bir biçimde yaklaşılmasını onayladı (Durkheim, 1958). Weber de, merkezi sosyalist ekonomi planının gerektirdiği ekonomik yaşamın akla uygun hale getirilmesine (rasyonalize edilmesine) eleştirel anlamda yaklaştı. Fakat, aynı zamanda, eski uygarlıkların ekonomik yapıları hakkındaki görüşlerinde, Marx'ın kölecilik ve feodalizm düşüncelerinden de büyük ölçüde etkilendi (Weber, 1976). Weber, ayrıca, akademisyenlerin anlıksal ciddiyetlerinin Nietzsche ve Marx'a yönelik tutumlarıyla değerlendirildiklerini iddia etti; Weber'in 1895'te Freiburg Üniversitesi'ndeki açılış konuşması göndermelerle doludur. Bu konuşmada Weber, Nietzsche'nin güç istemi görüşlerini ve Marx'ın ekonomik çözümlemelerini bir kenara koyar (Tribe, 1989). Profesyonel bir ekonomist olan Joseph Schumpeter, ekonomik sosyolojinin yaratılmasına katkıda bulunmasına rağmen, yaratıcı-

lığın yapıcı çürütülüşü bakımından ekonomik işlevlerin toplumsallaştırılmasına önem verdi (Schumpeter, 1934). Ama, sosyal kuramcılar, Marksizmi toplum kuramı olarak ele almalarındaki yetersizlikleri yüzünden ciddi bir şekilde sık sık eleştirildiler. Bu nedenle Talcott Parsons'a karşı gelindi, çünkü Marksizmi, yararcı ekonominin basit bir uyarlaması, bundan dolayı da sınırlı pozitivist varsayımlarda kusursuzlaşan bir toplum çözümlemesi olarak ele aldı (Gould, 1991). Aslında sosyoloji çoğu kez, Avrupa'da toplumsal hareketlerle bağlantısının bir sonucu olarak, akademilerde yetersiz bir şekilde temsil edilmişti.

Bu entelektüel ve politik ilişki, farklı yazarlar ve sosyolojik yapılar arasındaki değişken gelenek bir kural olarak ele alındığında birisi çıkıp Marksizm ve sosyolojinin tipik biçimde birbirine karşıt olduğunu çünkü bunların kısmen benzer bir kitle için rekabet ettiğini öne sürebilir.

Marksistler en azından 1930'lardan bu yana (yani), ideolojiye ve Marksist yaklaşımlara meydan okuyan bilginin, göreceleştirici sosyolojisini geliştirmiş olan Karl Mannheim gibi yazarlara itiraz ettiklerinde, akademik sosyolojiye karşı eleştirel oldular (Mannheim, 1931).

Bunun aksine Georg Lukacs gibi Marksist yazarlar sosyolojiyi burjuva irrasyonalizminin manifestolaştırılması olarak gördüler.

Resmi Marksizm ve sosyolojiye göre Marksizmin tüm yönelimi, haksız bir sömürü sistemi ve kapitalizmin teslim edilmiş eleştirisine doğru yöneldi. Oysa metodolojinin olguları ve değerleri ayrımına bireysel yaklaşımlarıyla beraber Weberci sosyoloji ya politik terimlerde açıkça tarafsız, ya da liberal toplumsal felsefenin bir görüşü olmuştu.

Sosyolojinin niteliğine egemen olmak için Marksist siyasal ekonomi ve sosyoloji arasında süregelen bu anlıksal mücadele muhtemelen 1960'lardan başlayarak 1970'lerin sonlarında doruk noktasına ulaştı -ki bu tarihlerde Fransız toplumsal kuramının değişik göstergeleri, (yapısalcılık gibi) anlıksal gelişmenin önplanı halindeydi, Louis Althusser (Althusser ve Balibar, 1968), 'Marksizm, sosyolojinin öznel kanısı veya sağduyudan kaçınan üretim tarzlarının dönüşümü bilimidir' iddiasında bulunan Gaston Bachelard'tan aldığı, "epistemolojik kopuş" düşüncesini kabul ediyordu. Althusserci yapısalcılığın Nicos Poulantzas tarafından da onaylanmasının nedeni, sosyolojinin ekonomi ve politikadaki belirleyici yapılara –bireylerin davranış ve deneyimleri üzerine yoğunlaşma yoluyla da olsa- bilimsel bir çözümleme sağlayamamış olmasıdır. Bilimsel Marksizmin yapısı ve burjuva sosyolojisi'nin yöntem bilimsel bireyciliği arasındaki bu çözümleyici zıtlık, 1970'lerde sosyal bilimlerin kuramsal gelişiminin bir çoğunda baskın oldu. Sosyolojideki bu kuramsal zıtlık, Weber'in yöntembilimsel bireyciliği ve sosyal eylemin yorumlamacı bakış açısı olarak ele aldığı sosyolojiye bağlılığı, başka bir yanda da olsa Marks'ın üretim tarzlarının bilimi olarak gördüğü tarihsel materyalizme bağlılığı, yapısalcı ve gerçekçi bilgi kuramı göz önüne alınarak sıkça ortaya kondu. Aynı zamanda batı toplumlarındaki geniş siyasi mücadelelerin yansımaları olan bu tartışmalar, Weber'in nesnel çıkarlarının politika ve ekonomide oynadığı rolün tarihsel çözümlemelerini ve eylemin tasarlanmamış olumsuz sonuçları üzerindeki kaygılarını büyük ölçüde önemli hale getirdi (Turner, 1981). Althusser, aynı zamanda, Paris Elyazmaları'ndaki erken Marx'ın, *Kapital*'in birinci cildindeki bilimsel yaklaşım lehine terkedilen hümanistik paradigma içinde tuzağa düşürüldüğünü kanıtlamaya da zorlandı (Althusser, 1966). Sonuç,

büyük ölçüde verimsiz olan ve ortodoks Marksizmin niteliği üzerine yapılan bir tartışmaydı: Erken Marx'ın hümanizmi, Marksist Leninizmin belirgin anlayışıyla rekabet edebilir miydi?

Bu anlıksal çekişmenin Avrupa'da, Kuzey Amerika'da olduğundan çok daha önemli olduğu da eklenmelidir; çünkü sosyalizm siyasal bir güç olarak Amerikan siyasetinde hiçbir zaman önemli olmamıştır (Lipsett, 1960). Amerikan sosyolojisi, C. Wright Mills ve Alvin Goldner gibi radikal sosyologları ortaya çıkarmıştır, ama bunlar politikada, liberal ve reformist, bilim alanında ampirik ve uygulamalı kalan 1950 ve 1960'lardaki Amerikan sosyolojisinin genel akımı karşısında bir anlamda marjinal kalmışlardır. Amerikan sosyolojisinin ana akımının uygulamalı geleneğinin dışında kalan bir çok Amerikan sosyolog ise ya Avrupalı (Hans Gerth ve Leo Lowenthal gibi) ya da Kanadalı (Dennis Wrong gibi) sürgünlerdi.

Sosyoloji ve Marksizm arasındaki ilişki son yirmi yıl boyunca birçok evreden geçti, fakat temelde sosyolojinin Marksizm karşısındaki tüm sorunu son zamanlarda birbirleriyle ilişkili üç değişim tarafından dönüştürüldü: Marksizmin eleştirel bir toplum ve tarih kuramı olarak anlıksal güvenilirliği sorusunu kaçınılmaz bir biçimde başlatan örgütlü komünizmin, 1989-1990'daki dramatik siyasal çöküntüsü; 1990'larda özellikle Almanya, Hollanda ve Polonya'daki Doğu Avrupa üniversitelerinin yeniden oluşturulan akademilerindeki sosyolojinin hızlı yeniden kuruluşu; Aydınlanma, Marksizm ve hümanizmin, görkemli alıntıları'na bir alternatif olarak postmodernizme duyulan yaygın ilgi (Turner, 1990). Bu sosyo-politik değişimler hem sosyoloji hem de Marksizm için önemli olmuştur. Fakat daha genel bir anlıksal yetki bunalımı ve sosyolojiden çok sosyal bir kuram olarak Marksizme yöneliş olduğu da açıktır.

Tabii ki Marksist entelektüeller örgütlü komünizmin, ya, bir toplum kuramı olarak, Marksizmle zorunlu bir bağlantının olmadığı görüşünü ya da Karl Marx'ın Marksizminin kapitalizmde hâlâ işçilerin sömürülmesinin en etkili genel eleştirisi ve Sovyet-tipi devlet sosyalizminin otoriter rejimleri olduğu görüşünü sıkça ele almışlardır. Gerçekte Marksist kuramın yetkisi, Doğu Avrupa komünizmi ve Sovyetler Birliği'nin çöküşüne önceden hazırlıklı olmak için önemli bir biçimde Marksizmin verimsizliği açısından ciddi olarak sorgulanmıştır. Politik bir güç olarak örgütlü komünizmin çöküşünün ve bir toplum biçimi olarak devlet sosyalizminin yıkımının Marksizmin anlıksal güvenilirliğiyle ilgisi olmadığını söylemek; az çok İsa'nın kemiklerinin bir İsrail mezarlığında bulunmasının, Papa'nın koltuğunu bırakmasının ve Hıristiyan devlete son verilmesinin, Hıristiyan teolojisinin anlıksal tutarsızlığıyla hiç bir ilgisi yoktur demeye benzer. Ernesto Laclau gibi radikal düşünürler, sosyalist düşüncenin gerçekte var olan Marksizmin tarihine basit bir şekilde geri dönmeyeceğini söylemekte şüphesiz haklıdırlar. Marksist kuram yükselen temeller üzerinde yeniden yapılanmalıdır ve bu yapılanma Marksizm ve sosyoloji, yani Marx ve Weber, arasındaki siyasal ve bilimsel ilişkinin temel bir yeniden değerlendirilmesini de zorunlu olarak içerecektir.

LÖWITH'İN HEIDEGGERCİ VAROLUŞÇULUĞU

Bu dolambaçlı ve gereksiz yere uzatılan tartışma, Karl Löwith'in 1932'de Almanya'da Ardüvfür Sozialwissenschaft und Sozialpolitik'te yayınlanan, ve sonradan 1982'de İngilizce'ye çevrilen, Weber ve Marx üzerine yaptığı incelemenin

önemini ve süreğen ilgisini açıklar. Löwith, Marksizm ve sosyolojinin kutuplaştığı Almanya'da siyasal ve akademik bir içerikte yazıp çalıştı. Weber'in Din Sosyolojisi bir çok Alman sosyal bilimci tarafından Marksist ideoloji kuramlarına kesin bir yanıt olarak görüldüğü için hoş karşılandı. Almanya'da 1930'larda faşizmin yükselmesiyle Marksizm, doğal olarak, fazlasıyla saldırıya maruz kaldı. Yanı sıra sosyoloji de bir takım kuşkularla değerlendirildi, çünkü sosyolojinin kendisi Georg Simmel, Karl Mannheim ve Norbert Elias gibi önemli şahısları da içeren entelektüel Yahudi toplumuyla bağlantılıydı. Bununla birlikte Ulusal Sosyalizm gerçeğine Alman sosyolojisinin tarihi üzerine yapılan son araştırma, sosyolojinin muhalif bir güç olmadığını ve Nazi döneminin gerici üniversite kültüründe gönülsüz bir biçimde kabul edilmediğini göstermektedir (Turner ve Kassler, 1992). Tersine, başlangıçta Marksizmden esinlenen Sosyal Araştırma Kurumu (Frankfurt Okulu)'nun üyeleri, gönülsüz birer sürgün olarak yaşadıkları Amerika'ya kaçmışlardı (Jay, 1973). Löwith'in Weber ve Marx incelemesi, bu nedenle, bilimsel çalışmaların gittikçe artarak siyasileştirildiği bir siyasi istikrarsızlık içeriği olarak yayınlandı. Daha sonra göreceğimiz gibi, Löwith'in kendi çalışmaları ve yaşamı, tarih kuramı, Marksizm ve Hegelci idealizmin mirasıyla anlıksal olarak; Almanya'daki Yahudi entelektüelleri üzerindeki etkisi nedeniyle de siyasi olarak kısıtlanmıştır.

Löwith'in, Weber ve Marx incelemesi şu an altmış yaşında olmasına rağmen, üç ana nedenden dolayı kritik önemini hâlâ sürdürmektedir. İlk olarak, Löwith, Marx ve Weber arasındaki çok önemli farklılıklara rağmen, sosyolojik bakış açılarının ortak bir felsefi antropoloji tarafından bir araya getirildiğini gösterebilmişti. Nitekim, Marx ve Weber'in siyasi yaklaşımları taban taba-

na zıt iken, burjuva kapitalizmindeki 'insan'[1] problemi hakkındaki temel ilgiyi paylaşmışlardır. Bundan dolayı, Marx'ın 'yabancılaşma', Weber'in de 'rasyonalizasyon' düşünceleri aracılığıyla ayrıntılarını açıkladıkları burjuva uygarlığının olumsuz özellikleri karşısındaki tutumları açısından önemli bir ortaklıkları vardır. Her iki yazar için de, kapitalist toplum, ontolojideki göreli benzer görüşleri bakımından, kaçınılmaz olarak sorunsaldır; ancak, Batı dünyasının ve Asya'nın geleneksel uygarlıklarıyla karşılaştırıldığında ise devrimcidir. Toplumun 'gelenekselleşmeden uzaklaşmasına' neden olan kapitalizm (Beck, 1992), insanlar arasında çok büyük tehlikeler yaratmıştır, fakat yeni dönüşümcü fırsatlar da sunmuştur. Marx'a göre sosyal dönüşüm bakımından fırsat, işçi sınıfının devrimci mücadelesiyle ölçülür. Weber'e göre, dönüşüm potansiyeli kapitalist modernleşmenin gerekli bir niteliğidir, fakat, demir kafesten, herhangi bir mutlak kaçış konusunda tutarsızdır. Bu bağlamda Weber'in sosyolojisi yazgıcıdır, çünkü toplumsal eylemin tasarısız ve olumsuz görüşüne yoğunlaşmıştı (Turner, 1981). Weber'in sosyolojisi insan onuruna duyulan bir endişeyle sürdürüldü. (Löwith), fakat Weber tamamen akla uygunluk sürecinin hükmü altında bulunan bir toplum içinde insanı özgür kılan fırsatlar konusunda iyimser kaldı. Yaklaşımlarındaki (Marx ve Weber'in) bu farklılıklar Löwith tarafından sade bir biçimde açıklanmaktadır. 'Marx bir "tedavi" önerir, Weber'in önerebileceği ise yalnızca bir "tanı" dır' (Löwith).

---

[1] Marx ve Weber'deki bu felsefi antropoloji tartışması boyunca, 'insanlık' veya 'insanoğlu' gibi daha uygun seçenekler bulunmasına rağmen 'insan' terimini kullanmayı tercih ettim. Ne Marx ne de Weber feminist eleştirinin kullanılabilir olduğu bir içerikte çalışmamışlardır. Kullandıkları dili düzeltmekse tam anlamıyla imkânsızdır. Bununla birlikte, ondokuzuncu yüzyılın sonlarına ait felsefi antropolojinin temelinde bulunan varsayımlarının, insana ayrıcalıklı bir bakış açısı verip vermediği sorunuyla karşılaşırız.

Löwith'in Marx ve Weber hakkındaki genel yorumunun ilk önemli özelliği Marx ve Weber arasındaki farkı epistemolojik, politik ve bilimsel görüşleri bakımından gösterebilmesidir. Bunu yaparken dikkatleri 'bu dikkate değer antropolojik ilgi'ye yoğunlaştırır (Löwith, 1982). Marx ve Weber arasındaki fark aslında benzer bir felsefi antropolojide temellendirilmiştir. Löwith'in, Marksizm ve Weberci sosyolojide benzer ve can alıcı bir felsefi antropoloji olduğu tezinin 1932'de yayınlanması dikkate değerdir; benzer argümanları sunan son yorumlardan beri onlarca yıl geçmiştir, örneğin, Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisi hakkındaki yorumlar (Hennis, 1987). Löwith'in çalışması bir hayli özgündü, ayrıca Marx ve Weber'in sosyal kuramlarının dikkate değer ontolojik varsayımlarına odaklanmış olan birçok çağdaş çalışmaya da önceden hazırlıklıydı. Marksist geleneğe ait bir çok yazarın, *1844'ün İktisadi ve Felsefi Yazıları* gibi erken bir Marx çalışmasındaki felsefi antropolojiyi çözümlemelerine rağmen, Wilhelm Hennis dışındakiler Weber'deki mutlak 'insan' anlayışını ise hâlâ ihmal etmekteydiler. Löwith'in Weber değerlendirmesi, Weber'in insanın post-Hıristiyan çözümlemelerindeki ve 'kişiliğe' ulaşma çabalarındaki gizli ontolojiyi meydana çıkarmak için temel bir başlangıç noktası sağlar.

Löwith'in tezinin önemini sürdürmesinin ikinci nedeni, felsefi derinliğinin dışında, Martin Heidegger'e kadar ilerlemesidir. Heidegger'in önceleri varlığın doğasını anlamayla ilgilendiğini kısaca belirleteceğim. Heidegger, varlık hakkında evrensel gözlemlerle başladığı geleneksel metafizik soyutlamasından uzak durmak istemişti. Almanya'da 1927'de çıkan *Varlık ve Zaman*'da (Heidegger, 1962) Heidegger, günlük yaşamda varlı-

ğın rastlantılı olgusallığı üzerine yoğunlaşarak metafiziği reddetti. Varlık ya da Da-sein zamanda ve mekânda daima being-there'di (orda-olan'dı). Bununla birlikte, insan, varlığın günlük yaşamındaki yerini unutma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. İnsanoğlu bir dereceye kadar daima evsiz bir varlıktır; dünyada yersiz bir şekilde var olarak gerçekliğine yabancılaşmıştır *(Heimatlosigkeit)*. Bu varoluşsal evsizlik durumunda ontolojik olarak eskiye özlem duyar (Turner, 1987). Heidegger bu anlamda, kapitalist toplumdaki teknoloji eleştirisini geliştirmeye devam etti (Heidegger, 1977). Çünkü bu eleştiri, insanoğlunun giderek kendi bedenine yabancılaştığı durumları yaratmıştır. İnsan elinin önemine özel olarak değinen Heidegger, anlaşıldığı kadarıyla bir daktilo kullanmayı reddetmişti, çünkü bu da büyük ölçüde bir beden ve akıl yabancılaşmasıydı (Derrida, 1989). Löwith, Heidegger'in öğrencisi olarak tabii ki bu varoluş çözümlemesinden ve Heidegger'in varoluşçuluğa katkılarından son derece etkilendi[2] (Löwith, 1948). Löwith'e göre klasik varoluş ve öz probleminin Heideggerci çözümlemesi modern felsefenin başlangıç noktasıydı, bu yüzden Marx ve Weber'in felsefi anlayışları için de yeterli bir başlangıç noktası oldu. Bu, kendi çözümlemesini iyice özgün ve sürekli kılan Löwith'in yaklaşımının Heideggerci boyutudur. Heidegger'in varlık çözümlemesi, yirminci yüzyıl felsefesindeki birçok gelişmede can alıcı etken

---

[2] Bir varoluşçu olarak Heidegger'e yüklenen belirsiz etkiler mevcuttur. Bu önsözde daha çok Löwith'i izledim; sonuç olarak, varoluşun özden önce geldiğini söyleyen ve dünyayı anlamsız bir biçimde hesaba katan varoluşçuluğu, insanın içinde bulunduğu konumu göz önünde bulunduran felsefi bir bakış açısıyla ele alma söz konusu olduğunda, Modern şekliyle varoluşçuluk, dünyanın tanrısal bir plan tarafından şekillenmesini reddettiği için laiktir. Sonuç olarak, Weber sosyolojisinin bazı yönlerinin sorumluluk ahlakıyla kişilik ve seçim vurgulamalarıyla varoluşçuluk ile uyumlu olduğu söylenebilir (Löwith, 1982:47)

olmuştur; görüngübilim ve varoluşçuluk gibi. Bunun yanı sıra, post-yapısalcılık ve postmodernizmde de gittikçe önemli olmaktadır. Örneğin, Heidegger'in geleneksel metafiziğe olan düşmanlığı, felsefi çözümlemelerdeki temel kavramları etimolojisine ve felsefi yöntemin metinselliğine olan yoğun ilgisi, modern felsefedeki sözüm ona yıkıcı tekniklerin gelişmesinde ve özellikle Jacgues Derrida'ya katkılarında belirleyici olmuştur. Löwith'in, Marx ve Weber çalışması, Heideggerci varoluşçuluk açısından ele alındığında, önemsenmesi gereken modern felsefi tartışmaya olan ilgiyi ve tazeliği korumuştur.[3]

Üçüncü olarak, Heidegger'in metafizik eleştirisine yaklaşımı, Nietzsche'nin gelenekçi metafizik eleştirisi, geleneksel dini değerlere olan düşmanlığı ve 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' yaratımına getirdiği yorumlar tarafından şekillenen bir değişim noktasındaydı. Bu yorumlar, modern toplumdaki 'sürü' nün ahlaki yaşamındaki sıradan insanı alt edecek boyuttaydı. Nietzsche'nin yenilikçi 'Tanrı öldü' sloganı, Nietzsche felsefesinin özeksel sorusu tarafından yapılanan modern felsefenin başlangıç noktasıydı: Tanrı'nın ölümünün ahlaki ve sosyal sonuçları nelerdir? Ya da Tanrı'nın hâlâ bir anlam ifade ettiği gerçeklik görüşünün sona ermesinin sonuçları nelerdir? Geleneksel gerçeklik anlayışının kesinliklerinin çöküşü, çok büyük bir uçuruma neden olmuştur. Löwith, bu kesinliğin yokluğuna bir yanıt olarak modern felsefenin gelişimini yorumlar. Elbette

---

[3] Heidegger, günümüz postmodernizminin gelişimi için bir temel teşkil etmektedir. Örneğin, *The End of Modernity* (1988)'nin yazarı Gianni Vattimo'nun 1960'larda Heidelberg'te Löwith'in öğrencisi olduğunu hatırlatmak ilginç olacaktır. Vattimo'nun postmodernizm anlayışı, Nietzsche ve Heidegger'deki tarih sorunuyla birlikte başlar. Bu, aynı zamanda, Löwith'in Hıristiyan eskatologyası (Löwith, 1946) anlayışının kritik bir noktasında bulunan sorundur.

Löwith daha önce post-Hıristiyan dünyasına bir yanıt olarak varoluşçuluğun modern gelişimiyle de ilgilenmişti. Özellikle Nietzsche, Kierkegaard ve Heidegger, hayatın rastlantısal özelliği ve insan şartlarının dokunaklığıyla da ilgilenen filozoflar olmuşlardı. Pascal hâlâ fiziksel dünyanın düzenliliğiyle avunurken, modern varoluşcular (Kierkegaard'tan Sartre'a) doğayı yalnızca 'insanın terk edilmiş varoluşunun gizli zemini' olarak incelediler (Löwith, 1952). Weber'in cesaret kırıcı ve olumsuz olan süreğen dünya görüşünün aynı zamanda bu eleştirel yasallığın bir parçası olduğunu eklemeliyiz. Bu görüş en iyi şekilde, 'Ne kadar dayanabileceğimi görmek istiyorum' bildirisinde özetlenebilir. Weber kendisini dini anlamda 'uyumsuz' olarak tanımlarken, alternatif bir dünya görüşü üreten post-Hıristiyan gerçekliğinin dokunaklılığıyla hareket eder.

Nietzsche modern felsefenin gelişiminde kritik bir biçimde önemliyken, sosyologların Weber, Simmel ve Scheler üzerindeki etkisinin sonuçları bakımından Nietzsche'nin sosyoloji için önemini farketmeleri sadece yakın geçmişte görelidir (Stauth ve Turner, 1988). Örneğin, Simmel'in Nietzsche ve Schopenhauer'e olan bağımlılığını anlamaksızın, kültür trajedisi ve sosyal formların doğası hakkındaki düşüncelerini anlamak imkânsızdır (Simmel, 1991). Nietzsche, kültürel bir değişim çözümlemesi tasarlaması bakımından sosyolojik kuram için önemlidir. Bu çözümleme, kuralcı otorite ve siyasetin aşınması açısından sosyal birleşme problemini ortaya koyar. Kısaca, Nietzsche devlet ve ideolojinin doğası üzerine önemli bir anlayış geliştirmiştir. Nietzsche'ye göre, ideolojinin ilkel şekli putperestliktir. Nietzsche modern uygarlıklarda Tanrı'nın öldüğünü iddia ederken, yeni putların ölü Tanrı'dan boşalan yerleri dolduracağının bilincindeydi; özellikle 'sürü' insanlardan özgürlüklerini çalacak

yeni bir put olan devlete daha bağımlı olmuştu. Bu durumda Weber'in kaygılarını daha iyi anlayabiliriz -ki bu kaygılar modern insanın köleliği ve rasyonalizasyon süreciyle dönüştürülen bir dünyadaki kişisel yetkinlik olasılıklarıdır. Weber 1895'teki Freiburg konuşmasında Nietzscheci bir dil kullanarak kendi yolundan çıkmıştır. Bu konuşmada Weber, 'kımıldayacak yer' aramasının, bütün politik yaşamın merkezi olduğu ekonomik yaşamdaki politik çabaların önemi üzerine yorumlar yapar. Löwith'in, Weber ve Marx'a dair Heideggerci yorumu, ayrıca, Weber'in modern ve rasyonal toplum üzerine yaptığı kötümser çözümlemenin, Nietzscheci köklerini ortaya çıkardığı için de önemlidir.

LÖWITH'in YAŞAMI ve YAPITLARI

Löwith 1897'de doğdu, 1973'te öldü. Yaşamı çok hareketliydi. Freiburg'ta öğrenci olduğu yıllarda Heidegger ve Husserl'in etkisi altında kaldı. Löwith, Freiburg'taki öğrencilik yıllarını, 'kısa özgeçmiş' anlatımında, tartışılmaz bir biçimde zengin ve verimli olarak tanımlar. Löwith'in *Habilitationsschrift'ini Das individuum in der Rolle des Mitmenschen'*a yönelten Heidegger'di (Löwith, 1928). Hitler'in 1933'te iktidara gelmesinden önce Marburg Üniversitesi'nden Dozent ünvanını aldı. Bu bunalımlı yıllar boyunca İtalya, İspanya ve son olarak 1941'de Amerika'ya gitti. Burada görevine Hartford İlahiyat Fakültesi ve New York'taki Yeni Sosyal Araştırmalar Okulunda devam etti (1945-51). Tarih Felsefesi, Marksizm ve *Sosyal Araştırma* için

varoluşculuk üzerine yazdığı etkileyici makalelerinin birçoğunu, Hartford İlahiyat Fakültesi'nde görev yaptığı yıllarda yazdı. Daha sonra Almanya'ya döndü ve Heidelberg Üniversitesi'nden felsefe profesörü ünvanını aldı.

Löwith, böylece, Alman felsefi düşüncesindeki büyük gelişmelerin içeriği üzerinde durarak akademik kariyerine başlamış oluyordu. Bu yüzyılın başında, Heidelberg ve Freiburg'ta Alman felsefesi (Husserl ve Heidegger'in yapıtlarında), yorumsal sosyolojinin (Weber'in yazılarında) ve diyalektik materyalizmin yeniden doğuşunun (Lukacs'ın Marksizminde) anlıksal kökeniydi. Bu okulun yazarları arasında E. Lask'ın ve Husserl'in etkisi altında kalan Karl Jaspers, Georg Lukacs ve Ernst Bloch bulunmaktaydı. Löwith'in anlıksal eğilimleri, felsefe, tarih ve sosyolojideki bu akademik gelişmelerin kaynağında şekillendi.

Löwith'in büyük miktarda akademik yayını bulunmaktadır. Bunların çoğu esas itibarıyla dergi makaleleridir. Felsefi yazılarının bazıları *Doğa, Tarih, Varoluşçuluk ve Diğer Eserleri* (Löwith, 1966)'nde toplandı. Löwith'in toplu bibliyografyası Klaw Stichwech tarafından *Von Hegel zu Nietzsche* adı altında yayına hazırlandı (Löwith, 1986). Bu kitabın başka bir versiyonu, yine Klaw Stichweh ve Marc B. de Launay tarafından yayına hazırlanan, Löwith'in *Samtliche Schriften* (Löwith, 1981)'inde bulunmaktadır. Löwith'in özellikle Almanya dışındaki akademik çevrelerde tanınmasını üç büyük kitabı sağlar: 1. Max Weber ve Karl Marx, 2) Hegel'den Nietzscheye, 3) Tarihin Anlamı.

Löwith birçok kısa otobiyografi yazdı. Bunların en ilgi çekici olanı 1939'da Japonya'da yazdığı *Mein Leben in Deutschland vor*

und nach 1933'tür. Bu metin, 1936 yılında Heidegger ile tanışmasının etkisini ve Alman faşizminin Heidegger felsefesindeki yansımalarını içerdiği için önem taşımaktadır. Löwith, Heidegger ile son olarak 1936'da karşılaştı. Bu dönemde Heidegger, Alman-İtalyan Kültür Kurumu'nda bazı dersler veriyordu. Löwith, Heidegger'in öğrencisi ve sürgün hayatı yaşayan biri olarak, Heidegger'in, Frascati ve Tusculum'a aile ziyareti yaptığı dönemde, yakasında parti rozeti taşıması nedeniyle diğerlerinin duyduğundan farklı bir üzüntü duydu. Heidegger için, "Roma' da kaldığı tüm dönem boyunca rozetini taktı, ama belli ki gününü benimle birlikte harcarken rozeti takmak aklına bile gelmiyordu" gözleminde bulundu (Löwith, 1988). Löwith'in bu konuyla ilgili olan kitabı *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit* (Löwith, 1953)

Löwith'in sosyal kuramı, Heidegger'den yaptığı anlıksal yüklenim ve buna bağlı olarak modern dünyanın teolojik düşünce problemleri tarafından sıkıca bağlanmıştır. Löwith'in septisizm ve inanç sorunlarına duyduğu sabit ilgi (Löwith, 1951) savaş sonrası Almanya'daki kriz duygusunun ürünüydü; anlıksal olarak da Heidegger ve Kierkegaard çalışmasının sonucuydu. *'Max Weber ve Karl Marx*'ın arkasındaki önvarsayımlar aslında teolojikti, fakat aynı zamanda, post-Hıristiyanlık içeren teolojiden de ayrılmaktaydı. Tabii ki, Löwith'in Heidegger'e olan anlıksal ve kişisel ilgisi, Heidegger'in faşizme olan sorunsal ve çekişmeli ilgisinden ayrı tutulamaz. Heidegger'in Ulusal Sosyalizm'e duyduğu kişisel bağlılıktan da şüphe edilemez (Farias, 1987). Burada üzerinde durulan, Heidegger'in varlık felsefesi ve faşizm üzerindeki görüşleri arasında bazı zorunlu ya da 'doğal' bağlantılar olup olmadığıdır. (Wolin, 1988).

Löwith'in bu konuya bakış açısı, kendine has bir biçimde ilginçtir. Çünkü Löwith, özel tarihsel durumlarının bir izlenimi olarak, *Da-sein*'in Heideggerci varoluş çözümlemeleri arasında

analitik bir ilişki tanımlar. Bu çözümlemeler, her bir bireye özgü orijinal bir varlık-yeteneği içermektedirler. Her birey, kişisel sorumluluk ve seçim olasılığıyla yüz yüzedir. Aslında, Alman tarihinin daha iyi kavranmasında, bir başkasının varlığının kişisel bir sorumluluğunu alma görevi *(nıusser)* söz konusudur. Löwith, Carl Schmitt'in politik felsefedeki kararlığı ve Heidegger'in varoluşcu varlığın 'atılmışlığı' kavramı arasındaki benzerliklerin farkındaydı. Heidegger'in varoluşcu sorumluluk kavramı ve Weber'in iş ve benzerlik düşünceleriyle ilişkilendirdiği ünlü ve etkileyici sorumluluk ahlakı kavramı arasında bir benzerlik olduğu da ileri sürülebilir. Weber için sorumluluk ahlakı en yüce izlenimlerini işlerde ya da bilim ve politikanın yazgılarında bulur. Weber'in ekonomi kürsüsü için yaptığı açılış konuşmasını 1895 yılında Freiburg Üniversitesi'nde de yapması ilginç bir rastlantıdır. Bu konuşmada Weber'in, Nietzsche'den bilinçli bir biçim de ödünç alarak yaptığı anlatımında, aynı zamanda güçlü bir politik yönlendirici olması gerektiğini ima eder, Almanya rekabetçi bir uluslararası bağlamda varlığını sürdürecekse.

Bununla birlikte Hitler'in yazgı düşüncesi, liderlik açısından kendi karizmatik görevi ve Alman ulusunun kaderi arasında bir ilişki bulunmaktadır. Varlığımızın olgusallığı bizi sürekli, yaşamın kanıtlayıcılığını izleyebileceğimiz bir seçime doğru ilerletmektedir. Hitler'in seçimi bu düşüncelerin bir örneğidir. Bir diğer örnek ise, Heidegger'in, Freiburg Üniversitesi'ndeki rektörlüğüdür. Heidegger, 'The Self Alfirmation of the German University'de (1933'ün ünlü Rekoradsade'si), varlığın kararlılığı ve tarih hakkındaki düşüncelerini açıkladı. Bu çok önemli kararında, rektör olarak davranmak ve Üniversite içindeki Ulusal Sosyalizm akımını desteklemek için Heidegger'in felse-

fesi çağdaş Alman realitesine dönüştürülmüştür. Bundan dolayı ilk kez, efendinin eyleme istenci uygun bir alan bulur ve varoluşçu grupların biçimsel anahtarı belirgin bir içeriğe maruz kalır (Löwith, 1988).

LÖWITH ve TARİHİN ANLAMI

Löwith'in anlıksal gelişimini anlamak için Heidegger ile aralarındaki akademik ilişkiyi belirtmek önemlidir, fakat Marx ve Weber'e olan yaklaşımını kavramak bu noktada daha önemli olacaktır. Löwith'in sosyal felsefesi Batı kültürünün, -tarihin olmadığı ama aynı olanın uyumlu tekrarının olduğu- klasik dünya görüşü ve -İsa'nın ortaya çıkışının gerçeklik için teolojik bir yapı yarattığı- Hıristiyan Weltanschauung'u arasındaki ayırımda oluşturulması görüşünde temellendirilmiştir. Artık tarihin bir anlamı vardır. Bu anlam, insanın yaratılması ve atılması, beliriş, ölüm ve İsa'nın yeniden dirilişi, Kilise'nin ve azizlerin yaşamları, ve nihai olarak ikinci Krallığın yaratılışıyla, bir şükran vahyi niteliğindedir. Oysa klasik dünya, rasyonel olan ve mükemmel bir şekilde düzenlenen kozmosun var olduğunu farketmişti. Hıristiyan teolojisi kutsal amaç bakımından gerçekliği görmüş, Tanrı'nın yöntemlerinin insanlık için belirsiz olduğunun da bilincine varmıştı. Aslında, Hıristiyanların alçakgönüllülüğü ve güçsüzlüğü övmelerinde ortaya çıkan Sonsuz Mutluluk (Ahiret Mutluluğu), Yunan rasyonalist bakış açısından irrasyonel değerleri açıklamaktadır. Bu nedenle, Hıristiyan teolojisi, Hıristiyan öğretisini rasyonel akla bir saldırı olarak görmektedir, çünkü Hıristiyanlık nihai olarak inanca dayanmaktadır, akla değil.

Bu temel tarihi zıtlık, ve belki de, antik çağdakiler ve modernler arasındaki özgün tartışma, Löwith'in modern sosyal kurama olan yaklaşımını (özellikle Marx ve Weber'e yaklaşımını) tümüyle şekillendirdi. Bu *Tarihin Anlamı*'nın temel temasıydı ve 'ondokuzuncu yüzyıl Almanya'sındaki devrimci köprünün ünlü anlatımında Löwith'in Nietzsche ve Hegel'e yaklaşmasını da sağladı (Löwith, 1964). Löwith'in Nietzsche'ye yaklaşımının bir örneğini vermek gerekirse; Löwith Nietzsche'nin sonsuz yineleme öğretisine sorunsal bağlılığının bir sapkınlık olmadığını, fakat bunun, Nietzsche felsefesinin özü olduğunu düşünüyordu (Löwith, 1945). Bunlar, Nietzsche'nin dine, değerler sorununa ve klasik Yunan'a belirsiz yaklaşımını oluşturan Sonsuz Yineleme öğretisi ve tarih sorunu üzerindeki görüşleridir. Nietzsche, Hıristiyanlığı bir çöküş, bir nevroz şekli olarak gördüğü için reddetti, fakat Hıristiyanlığın eskatologyasının radikal etkilerinin de farkındaydı. Aynı zamanda modern ilerleme öğretisinin (muhtemelen Darwinci versiyonunun), Tanrı'nın Krallığı'na bağlılığın artışı açısından Hıristiyan tarih anlayışının laikleşmiş bir versiyonu olduğunun da bilincindeydi. Nietzsche için Sonsuz Yineleme ve Sonsuz Yinelenme'nin Dionysus peygamberi, değerlerinin dönüştürülmesine neden olan girişimde önemli bir öğedir. Sonsuz Yineleme, Nietzsche tarafından, Hıristiyanlığın eşsiz yaratı öğretisine karşı kendi kendini doğrulamanın 'evetleme felsefesi' olarak görülmektedir. Yine de Löwith'in belirttiği gibi Nietzsche, klasik dünya görüşünün koşulsuz kabulünü sorunsal bulan modern biridir. Nitekim, Nietzsche'nin özgün bir metin olan 'insan yazgısının' kozmik inançla yeniden evlenme veya 'insanı doğaya geri döndürme' çabası engellenemez (Löwith, 1945). Sonuç olarak, Nietzsche'nin tezi tutarsızdır. Nietzsche, modern fizik ve matematikle kanıtlanabilen, fakat sıkça ahlaki bir bakış açısı veya öznel bir görüş noktası olarak bir öğreti sunabilen Sonsuz Yineleme'nin

nesnel bir olgu olmadığını kanıtlamak istemektedir. Nietzsche, kendini insanın tarih ve toplum sınırlamalarının üstesinden geldiği bir bireysellik versiyonuna adamıştı. Bu bireysellik, her insanın asıl görevinin 'ne iseler o olmaları' olduğu düşüncesiyle açıklanabilir. Gerekli bir modern görüş olan bu Nietzscheci bireysellik versiyonu, klasik bir düşünce olan dünyanın kişisel olmayan tekrarının sonsuz bir devir olduğu düşüncesiyle bağdaştırılamaz. Hedefsizlik ve amaç yokluğuyla insana gözdağı verilen bir dünyada, iktidarı vasiyet olarak bırakan insanoğlunun doğasıdır. Nietzsche'ye göre insanoğlu daima hiçliği, arzulamayı tercih edecektir, hiç arzulamamaktansa... Nietzsche'nin sonsuz yinelenme öğretisinin başarısızlığı aynı sonsuz yineleme olarak klasik kozmos vizyonunu canlandırması değil, "iktidar arzusu" başlığı altında kendi yaratıcı istenciyle klasik kozmos vizyonunun doğruluğunu kanıtlamaya girişmesidir' (Löwith, 1952).

Genel tarih felsefesi, Löwith'in Marx görüşü için de bir içerik oluşturur. Löwith'e göre Marx'ın tarihsel materyalizmi, Hıristiyan teolojisinin laik hale getirilmiş bir uyarlamasıydı. Marksist tarih anlayışının bilimsel terimlerine rağmen, Löwith, Marx'ın tarih felsefesini global bir görüş olarak ele aldı. Bu global görüş temel olarak, Hıristiyan eskatologya dizgesine, Son Günler öğretisine ve İnsanın Şükran için Onarılmasına bağlıydı. Marksizm'de 'tarih', ilkel komünizmde toplumsal masumiyetin kaybı ile komünizme son geçişteki onarım arasındaki uzun sürede konuşlandırılmıştır. Marksist tarihsel yapının acıklı dünyası özel mülklerin yaratılması, emeğin bölünmesi, değişim değerleri aracılığıyla pazarın düzenlenmesi ve işçi sınıfının kapitalistlerce duygusuzlaştırılması yoluyla ele geçirilmiştir. Kısaca, tarih insanın yabancılaşmasıyla ilgilidir. Marksizmin bu şekilde yorumlanmasına, Marksizm ve Hıristiyanlık arasındaki bağlantıyı reddetmek isteyen Marksistler tarafından karşı çıkıldı, fakat

bu giderilmesi zor olan bir bağlantıydı. Örneğin, genç Lukacs'ın tarih görüşü bir devrimler dizisi olarak -bu devrimler ahlaki arındırma ve kurtarılmaya neden olan etkilere sahipti- kesin bir kehanetimsi niteliğe bürünmüştü. Lukacs bu konuyla bir hayli ilgilenir. Çünkü, Weber'in rasyonalizasyon temasını Marksist özdekleştirme çözümlemesiyle bağlayan, Lukacs'ın yabancılaşma kuramıdır.[4]

Löwith, Marx'ın sosyal kuramdaki yabancılaşma temasını tanımladı. Bu yabancılaşma Marx'ın bütün projesinin ana öğesiydi. Löwith'e göre, erken Marx yazılarındaki 'insan'ın kendine yabancılaşması teması (Löwith, 1954), yalnızca seçmeli bir ek ya da Marx'ın hümanizmiyle ilgili bir gençlik sapkınlığı değildir. Asıl olarak, 'insanın' antropolojik koşulları hakkındaki erken yazıları ve ekonomik süreç hakkındaki geç yazılarını birleştiren bir bakış açısıdır. Löwith, Marx çalışmasının doğruluğu ve bütünlüğünde sağlam bir konumda bulunur. Marx'ın başlangıç noktası, burjuvanın sosyal gerçekliğinin eleştirisiydi. Bu eleştiri, insanın kendine yabancılaşması bakımından açıklanabilir. Bu bağlamda, *Kapital* yalnızca ekonomi politiğin eleştirisi değildir. Aynı zamanda burjuva toplumu insanının eleştirisidir -ki bu eleştiri yapılırken burjuva toplu-

---

[4] Lucien Goldmann'ın ihmal ettiği fakat Lukacs ve Heidegger'in önem verdiği çalışma (1977), Löwith'in Weber ve Marx incelemesiyle birlikte okunmalıdır. Heidegger ve Lukacs'ın kullandığı materyalizm, varoluş ve gerçeklik terimlerinin karmaşık anlamlarını anlayabilmek için bu çalışmadan yararlandım. Goldmann, aynı zamanda, belki dolaylı olarak, görkemli Pascal yorumlarında, *The Hidden God*'da (Goldmann, 1964) ve Fransa'daki Jansenist hareketi anlattığı çalışmasında varoluşçuluğun kökenleri üzerinde de durdu. Goldmann, Fransız sınıf yapısındaki dönüşümün, Jansenist soteriology'nin deterministik ideolojisinin yükselmesi koşulu olduğunu göstermeye çalıştı. Fakat, onyedinci yüzyıl Fransası'nın gizli Tanrısı Nietzsche'nin istenç felsefesindeki ölü Tanrı ile benzer işlevler taşır. Her ikisi de evrendeki 'insan'ın terkedilmiş konumuna gönderme yapar.

munun ekonomisi göz önüne alınır (Löwith, 1954). 'Burjuva toplumu insanı' bireyselleşen özel mülkiyetin, ahlaklılığın, onurun, aklın ve kamu alanının, özel alandan ayrılmasıyla betimlenir. Marx bu kendine yabancılaşma ve dışavurum sorununu din, ekonomi ve yönetim biçimleri aracılığıyla incelemişti. Dinsel yabancılaşmada 'insan'ın doğal güçleri Tanrının kutsal gücüne dönüştürülmüştür (Feuerbach, 1957); ekonomik yabancılaşma metalaştırma tarzını, ideolojik olarak metalara tapınma olarak ele alır; politik yabancılaşma devlet ve toplumun ayrılmasıyla yapılanır; bu tür yabancılaşmanın kapitalizmdeki sosyal izlenimi yabancılaşmış işçi sınıfının tarihsel yaratımıdır. Löwith, Marx'ın politik ekonomisindeki insan koşulunun vazgeçilmez sorununda temellendirilen Marksizmin bu bakış açısından asla uzaklaşmadı.

MAX WEBER ve KARL MARX

Löwith'in klasik çalışmasının bu önsözünde Marx ve Weber anlatımı, sosyal kuramın gelişmesine sağlam ve özgün bir katkı olarak kaldı. Bunun nedenini şu şekilde belirtmiştim: Bu çalışma modern felsefenin (özeksel) tartışma konusunun felsefi anlayışındaki ana hatlarını, yani, varlık ve öz arasındaki ilşkiyi gösterdi. Löwith Marx'ın materyalist kuramına, Hegel'in idealizminin radikalleştirilmesi bağlamında yaklaştı: Marx'ın amacı, komünizmde, tarihin 'sonu'ndaki insanın bireysel özünün toplumsal varlıkta başarı kazanmasıyla ancak sorunu çözdüğünü *(Aufhebung)* kanıtlamaktı. Löwith'in Marx'ın materyalizmine yönelttiği ve varlıkla ilgili olan bu Heideggerci sorusu, Marx'ın

felsefi antropolojisi ve Weber'in post-Hıristiyan varoluşçuluğu ile Derrida ve Vattimo'nun postmodern ve yıkıcı yazıları arasındaki bağlantıyı oluşturur.

Löwith'in *Max Weber ve Karl Marx* çalışmasındaki kendine özgü savlarını özetlemeye çalışmak çok gerekli değildir. Amacım, Löwith'in bu 'antropolojik' sorunla ilgili anlatımının belirgin durumlarını ayırt etmektir. Bu titiz açıklama "Löwith'in sosyal kuramını devam ettiren nedir?" sorusunun sorulduğu bir dizge sağlamaktadır.

Görünüşte önemsiz olan bir gözlemle başlamak gerekirse, bunun bir *Weber ve Marx -Marx ve Weber değil-* çalışması olduğunu belirtmek ilginç olur. Başka bir deyişle, bu kitabı, önsel ve daha temel bir Weber çalışması aracılığıyla, bir Marx yorumu olarak okuyabiliriz. Weber'in, Löwith'le politik olarak uyuşmadıkları düşünülebilir. Bunu yaparken Weber'in nasyonalizmi ve **Alman politikasının yetkeleri anlayışını** göz önünde bulundurmak gerekir (Mommsen, 1989). Löwith, Weber'in Freiburg derslerindeki acımasız sözlerinden rahatsız olmuşa benzer. Çünkü Weber bu derslerde, hem burjuvazinin hem de Prusyalı Junkerlerin siyasi başarısızlıklarını gözden geçirerek 'kendi sınıfının bazı yenilip yutulmaz doğrularını sunmaktadır.' Bununla birlikte Weber, Batı kültüründeki Protestanizm'in tarihsel rolüyle ve laik -burjuva kapitalizminin gelişmesiyle bağlantılı olarak, genel bir Hıristiyanlık sorunuyla akılları epeyce karışan Alman entelektüeller sınıfına dahildi. Aslında, Weber'in ünlü *Protestan Ahlakı* Tezi bu teolojik tartışmaya özel bir katkı olarak ele alınabilir, ama en önemli katkılar başka bir yerden, örneğin, Ernst Troeltsch'in teolojisinden gelmektedir (1931). Löwith, Weber'in ve Marksizmin epistemolojik eleştirisine bir 'bilim' olarak yakın-

lık duymaktadır. Bu eleştiri bazı bakımlardan Heidegger'in kendi yıkıcı teknikleriyle karşılaştırılan bir eleştiridir. Löwith'in çalışması, bu nedenle, Nietzsche'deki perspektivizm sorunlarıyla yüz yüze gelmek istemeyen Marksizmin Weberci eleştirilerinin bakış açısından okunabilir.

Bununla birlikte, Löwith'in Weber yorumunun en önemli özelliğinin, Weber'in sosyal bilim felsefesini -sosyolojisinin temeli olarak- çözümlediği ileri sürülebilir. Weber'in bu stratejik yorumu bir anlamda olağan dışıdır. Çünkü Friedrich Tenbruck'un (1980) sürekli olarak yakındığı gibi, Weber'in *Wissenschaftslehre'si* sosyologlar tarafından ihmal edilmiştir. Bir çok öğrenci, Edward Shills ve Henry Finch tarafından derlenen incelemedeki *'Sosyal Politika ve Sosyal Bilimde Nesnellik'* yazısına aşinayken, Weber'in kendi sosyolojisini bir bütün olarak anlamak için yazılan yöntembilimsel yazılarının önemi azımsanmaktadır. Löwith'in yaklaşım tarzının muhteşemliği, Weber'in 'kapitalist burjuva dünyası' çözümlemesinin ve sosyal bilimler felsefesinin tek bir kaynaktan -yani Tanrı'nın öldüğü bir dünyadaki insan sorunlarından- aktığını göstermesinde, en azından üstü kapalı bir şekilde bulunur.

Weber, Nietzsche'nin 'bilgi ("doğru"), belirli bir bakış açısından, bir değerler dizgesinin duruş noktasından, bakıldığında her zaman bilgidir' önermesini kabul etmiştir. Çünkü Tanrı öldü, ve artık bir bakış açısının diğerleri üzerinde yasallık sağlayacağı bir eğitim yok. 'Doğru' bu nedenle geçicidir, belirli amaçlar ve niyetlerle ilgili olması açısından düşünüldüğünde ise pratiktir. Çağdaş terminolojide 'yüce anlatılar' olmadığından (Lyotard, 1979), birbirinden farklı birçok yerel ve çelişkili 'doğrular' ile karşı karşıya kalırız. Weber'in bütün sosyolojisi, özellikle

sosyal eylemin önemini anlama *(Verstehend)* sorunu üzerindeki yorumları, bu sorunla uzlaşma girişimi niteliğindeydi.

Weber'in gerçek öneme sahip tarihsel araştırması, sosyolojik kuram ve sosyal bilim felsefesi hakkındaki yazıları, insanı, Weber'in sosyolojinin epistemolojik sorunlarını çözemediği sonucuyla başbaşa bırakır. Örneğin, Weber ideal rasyonel eylem tarzının tatmin edici bir tanımını yapamaz (Sica, 1988). Bu, Weber'in sosyoloji incelemesinin bütün yapısında temel olan bir ideal tarzdır. Weber sosyolojisinin belirsizlikleri, Nietzsche'nin perspektivizm sorununun farkına vardığında bu sorunun mantıksal göstergelerini kabul etmeye isteksiz olması gerçeğinde bulunur. Bu göstergeler, 'sosyal gerçeklik' hakkındaki bütün sosyal bilim önermelerinin yalnızca geçici yaklaşık değerleri ve bilim adamlarının geçici önvarsayımlarının ürünleridir. Nitekim,

> *Sayısız bireysel olaylar hakkındaki 'varoluşsal yargılar' kaosu, 'önvarsayımları olmayan' bir gerçeklik çözümlemesi girişiminin tek sonucuydu. Düzen, hiç bir biçimde sarsılmayan gerçekliğin tek bir parçasının ilginç ve önemli olması koşuluyla bu kaosu başlatır. Çünkü bu yalnızca kültürel değerlerle ilgilidir -ki bu yolla gerçekliğe ulaşırız.*
>
> *(Weber, 1949)*

Önvarsayımların bu yapısını bilimsel olarak sistematikleştirmek için Weber gerçeklikten seçilen ideal bir tarz geliştirdi ve değer yargısı, değer göreliği ve ahlaki yalnızlık gibi kavramlara tutarlı bir biçimde yaklaşmayı denedi. Fakat bu açıklama girişiminin başarılı olduğu şüphelidir. Bununla birlikte, Weber'in düşünce alışverişinden anlaşılan şey, sosyal bilimin önvarsayımsız olamayacağı kanısıdır. Bu kanı, değer yargısının kaçınılmaz olduğu düşüncesi ve tarih 'kuralları'nın yalnız-

ca iz sürdürücü söz oyunları olduğu fikridir. Sonuç, Marksistler tarafından ileri sürülen iddiaların tümüyle yıkıcı bir eleştirisiydi. Bu eleştiri, politik ekonominin, kapitalizmin çöküşünü dikkatle önleyebilen hassas bir bilim olmasına yönelikti. Tarihin 'ekonomik yorumu' yalnızca tek yönlü bir bakış açısıydı, ve bu tek yönlü bakış açısına yine eşit ölçüde tek yönlü olan bir tinsel yorumla karşı çıkabilmekteydi.

Weber'in adcılığının ve yapıcılığının olağan sınırların ötesinde olmasının önemi, yöntembilimsel bilinemezciliği hakkında söylediklerinde değil, Weber'in 'ontolojik güvensizliği' hakkında söylediklerinde bulunur (Giddens, 1990). Löwith'in vurguladığı gibi, Weber'in yöntembilimsel şüpheciliği (septisizmi) burjuva toplumundaki 'insan' hakkında umutsuzlanmasına neden olur .

> *İdeal tipik 'yapı' özellikle 'illüzyonlardan kurtulan' insanda temellenir ve nesnel olarak anlamsızlaşan ve yalınlaşan ve bu oranda 'realistik' olan bir dünya tarafından kendine geri dönmeye zorlanır.*
>
> *(Löwith, 1982)*

Weber'in yöntembilimsel bireyciliği, ekonomi ve devlet gibi sosyal bilim kavramlarının nesnel ve bağımsız fenomenlere başvurularak yorumlanamayacağı şeklindeydi. Buna rağmen, Weber'in eleştirilerinde kolektivist ve somut fikirlerin bilim dışı olduğu iddiası bulunmaz. Weber fikirlerin somutlaştırılmasına karşı çıkmıştı 'çünkü böyle bir görüş aşkın önyargılar ve idealler tarafından tuzağa düşürülebilirdi, artık içinde bulunmadığımız dünyanın bu özel türdeki önyargıları haklı çıkarmasına rağmen' (Löwith, 1982).

Bu dünyanın anlamsızlığı, Weber'e göre, rasyonalizasyonun bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Dünya daha da sıradanlaşıp rasyonalize edildikçe, dünyanın büyüsü de bozulmaktadır. Rasyonalizasyon, inancın ve kesinliğin sihirli bahçesini yıktı ve bunun yerine de geçerli olabilecek olan bir alternatif değerler dizgesi üretmedi. Bilimin kendisi, değer taşıyan bir dizge değildir, çünkü esas olarak amaçlardan çok araçlarla ilgilenir. Modernizasyon sürecinin dönüşlü rasyonalizmi eski tek tanrılı inançların köklerini kesip koparırken, biz, sınırsız rekabetçi değerler dünyasına bırakılırız. Weber, bundan dolayı modern toplumları, çok tanrılı değerler ile sosyal eğemenlik arasında bir mücadelenin olduğu kültürel bir arena olarak gördü.

Ontolojik güvensizlik ortaya konulduğunda, insan bakımından hangi yanıtlar mümkün olabilirdi? Weber'in sosyolojisinde, asla tek bir noktadan verilmeyen, bir çok yanıt ve ipucu buluruz. Bununla birlikte, 'Yazgı olarak bilim' ve 'Yazgı Olarak Politika' adlı iki makale (Gerth ve Mill, 1991), bize mantıklı ve sistematik özet sağlar. Weber bu varoluşcu ikilemin gerçekliğinden, örneğin, Kilise'nin kollarından, kaçar gibi görünen bu sosyal grup veya hareketleri şiddetle eleştirdi. Weber için Marksizm, pazarı denetim altına almakla, yetkeyi merkezileştirmeye ve yatırımı kontrol altına almayla hayatın daha öte bir rasyonalizasyonunu içerir. Marksizm, yaşam-dünyasında aracı niteliğinde olan rasyonalitenin olumsuz etkisini pekiştirmekteydi. Weber etik ikileme 'hijyenik' bir yanıt arayarak gelişen Freudcu çözümü eşit ölçüdeki şiddetle eleştirdi.Weber, cinsel yetke incelemesinde küçük komünleri ortaya çıkaran Otto Gross'u savunanların mutçu ve erotik yanıtlarıyla fikir birliğindeydi. Aynı zamanda, Stefan Georg'un yenilikçi yazılarının ve Heidelberg'te Georg'un etrafında bulunan nüfuzlu sanatçılar ve

filozoflar grubunun etkisinde kaldı.[5] Weber, yenilikçi şiirin, rasyonel hale getirilen kapitalist burjuva dünyasına yeterli bir yanıt olduğuna da inanamamıştı (Stauth ve Turner, 1992).

Weber'in perspektivizm krizine verdiği yanıt, Löwith tarafından incelenen 'kişilik' tartışmasında ve 'sorumluluk ahlakında' bulunabilir. Daha sonra belirteceğimiz gibi, Weber'in yanıtı, Heidegger'in "sorumluluk ve meslek" bu dünyada varoluşumuzun yıldırıcı olasılığına yeterli derecede yönelmenin gerekli birer özelliğidirler", değerlendirmesiyle yakın bir benzerlik taşımaktadır. Rasyonel hale getirilen kapitalist burjuva dünyasının demir kafesinden hiçbir zaman tümüyle kurtulamadığımız halde, bu gerçeklikle sürekli yüz yüze gelir ve doğal süreçte kişiliğin gelişimini inceleriz.

Weber, 'kişilik' ile psikolojik bir yapı kastetmez. Tersine, 'kişilik', bir yaşam planına ya da yaşam döngüsündeki kaotik olayların konuşlanabildiği bir yaşam planına karşılık gelir. 'Kişilik' yaşam olaylarının bireye olgunlaşma ve gelişme izni veren düzenlemesidir. Bu bakımdan Weber'in 'kişiliği', Almanya'nın eğitimli orta sınıfındaki eğitimli ve sivil insan idealiyle *(Bildungsbürgertum)* ortaklıklar taşımaktadır. Weber'in 'kişiliği' aynı zamanda, Goethe'nin *Bildungsroman*'ının sosyolojik yasallığında da görülür. Weber, yetkenin 'gerçekle yüzleşme'ye ve rasyonel olarak savunulabilen yaşam tarzı üzerine bilinçli bir biçimde seçim yapmaya dayandığı görüşüne sahiptir. Yetkeci kişilik,' kendi şahsi ve sosyal gerçekliğini dönüşlü bir düzen

---

[5] Weber'in kendi evliliğinde eşiyle cinsel ilişkide bulunmadığına, fakat Elsi von Richthoffen ile bir ilişkisi olduğuna dair bazı kanıtlar bulunmaktadır Weber'in, yaşamının sonlarına doğru , rasyonelleşen ve yabancılaşan bir dünyanın anlamsızlığına erotik bir yanıt verme düşüncesine daha fazla ilgi gösterdiğine dair bir takım göstergeler de mevcuttur (Mitzman, 1971).

haline getirmek için belirli bir izolasyon ve ayırım düzeyi içerir. Weber'in karizmatik yetke ve gerçeklik modeli, kişiliğin görkemli imajıyla yakın bir ilişki içerisindedir. Bu model, Weber'in 'mutlak değerler ahlakı' ve 'sorumluluk ahlakı' arasındaki zıtlığına yakalanmıştır. Rasyonel kişilik, prensipte iki zıt, ama uygulanabilir yaşam stratejileriyle yüzleştirilir. İnsan, mutlak bir yetkeye sahip olduğunu düşünerek kendi değerlerinde ısrar edebilir, ve sonuçları ve olası etkilerini düşünmeksizin bu aşkınsal standartlara başvurarak karar verebilir. Alternatif olarak, daha fazla konuya ve görev sorumluluğuna başvurarak ve olası sonuçlara yoğun bir dikkat harcayarak kendi yaşamını düzenlemesi olasıdır. Weber, mutlak amaçlar ahlakının, laik toplumsal değişimlerce imkânsız ve esrarlı bir hale getirildiğini düşünmüştü. Modern insan gerçekte yalnızca sorumluluk ahlakını seçebilirdi, değerlerimizin nihai değil, ama geçici, evrensel değil, ama yerel olduklarını bilerek.

Weber'in, yaşam-dünyasının çoğulcu hale getirilmesinin ve değerlerinin modern anlamda parçalanmasına bir yanıt olarak kısaca belirtmeye çalıştığı zor ve ikircimli yaklaşımları, son olarak *Beruf* yani, -meslek veya yazgı -düşüncesinde açıklanmıştı. Bu terim açık olarak Tanrı'ya hizmet gibi dinsel bir çağrışım taşımaktadır. 'Yazgı' düşüncesi de hâlâ tinsel yazgı düşüncesini çağrıştırır. Weber laikleşmenin, rasyonalizasyon için gerekli olduğunu kabul ederek, rasyonalize edilmiş sosyal düzenin anlamsızlığına kişisel bir yanıt olarak dinsel yazgı olasılığını reddetti. Bu fikirler Weber'in yaşamının sonuna doğru verdiği halka açık iki derste açıkça ifade edildi. Bu dönem, Weber'in zamanın ve neslinin görevleriyle yüzleşmek için, mağlup Almanya'nın gençliğine meydan okuduğu dönemdi: Bu görev, ya bilim dünyasının -önvarsayımsız oldu-

ğunu eklememiz gereken bir dünya- düşünsel yaşamındaki kişisel yetkeyi ve doğruluğu araştırmak ya da bir politik eylem aracılığıyla Almanya'nın savaş sonrası acımasız ve zor olan ekonomik ve sosyal sorunlarını kavramaktı. Weber'in kendi yaşam trajedisinin bir yönü, uygulamalı politik yaşamında politik bir bilgin olarak yaşadığı dönem içerisinde Alman sosyal bilimine nispeten az bir etkisinin olmasıdır. Löwith'in belirttiği gibi: 'Weber'in, bu özelliği bir "okul"da kazanılmamıştır. (Löwith, 1982).

Weber, ondokuzuncu yüzyıl sonlarında, sorumluluk ahlakı ve kişilik ya da 'karakter' nosyonu konusunda Alman kültür krizine varoluşcu bir çözüm getirir. Bu çözüm, karışıklıklar ve belirsizliklerle doludur: Örneğin, rasyonalliğin kendisi, gerçek rasyonalizasyon süreciyle sorgulanabilseydi, sorumlulukla ilgili kuralların yönünü saptamak ve bir yaşam projesi ile rasyonel bir kişilik ideasını sürdürmek mümkün olabilir miydi? Weber'in kişilik hakkındaki düşüncelerine ek olarak, bu soruya verdiği yanıtın *Bildunsbürgertum* geleneğinin kültürel bir ürünü olduğunu unutmamak gerekir. Bu gelenekte, eğitimli insan, içsel yalnızlık, kişisel eğitim, sorumluluk ve sadakat gibi bir yığın uygar kişisel varoluş kriterine sıkıca sarılmalıdır. Bu değerler, eğitimli Alman elitinin değerleri olarak, genel anlamda kentsel kapitalizmle bağlantılı olan yeni sosyal güçlerin ve sosyal şartların etkisi altındaydı (Ringer, 1969). Özellikle, Weber, toplumun rasyonel hale getirilmesine ilişkin uzmanlaşma sürecinin kişisel güçlülük ve bütünlük başarısının üstesinden gelmeyi şiddetle zorlaştırdığının bilincindeydi. Bu endişe, Weber'in kalpsiz hazcıların ve tinsiz yazgısal insanların işlendiği *'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism'*in sonuç bölümündeki kötümser yargılarının temeliydi. Uzmanlaşma,

eğitimli kişilik geleneğinin tümünü yaygın çıkarlar ve genel bir eğitimle, yani Goethe çağının Aydınlanmacı değerleriyle etkisiz hale getirdi. Weber'in umutsuzluğunu niteleyen trajik görüş, Almanya'daki bu yüce standartların belirtisi olan sosyal değişimlerin sonucunda ortaya çıktı.

Löwith'in 'bu dikkate değer antropolojik ilgi bakımından incelediği Weber ve Marx'ı özetlemek gerekirse, bu ikisi arasında belli başlı değerlerde temel bir yakınlaşma olduğunu söylemeliyiz, ama aynı zamanda burjuva toplumunun yabancılaşan özelliklerine bir yanıt niteliğinde olan temel bir ayırım da vardır. Weber'in sosyal bilim felsefesiyle, Löwith, önvarsayımsız toplumlardaki altta yatan sorunların, Weber'in Nietzsche'yle -özellikle, 'Tanrı'nın ölümü' gibi değer çoğulculuğu ve değerini düşürme tanısıyla- uzlaşma girişiminin nasıl bağdaştırılacağını gösterdi. Sonuç olarak, Weber'in 'bağımsız sosyolojisi' bir rasyonalizasyon teması etrafında düzenlenip şekillenmiştir. Bu tarihsel motif , dünyanın laikleştiği ya da düş kırıklığına uğratıldığı, bilimsel düşüncelerin (araçsal rasyonalizasyon) günlük yaşamın içine nüfuz ettiği, sosyal aktivitelerde ve yetkede bir uzmanlaşma olduğu ve son olarak, karizmatik çöküşle giderek anlamsızlaştığı şeklindeki düşünceler kompleksini içermektedir. Weber için dünya, yetkeci bir amaç, yani büyük anlatılar, olmaksızın önceden tahmin edilebilir niteliklere sahiptir.

Bu geniş senaryo içinde, özel ve genel tartışma konuları arasında bir ayırım yapabiliriz. Weber, Alman yenilgisinin büyük etkilerini asgariye indirmeyi işaret eden rasyonel politika bakımından, savaş sonrası Almanya'daki krizlere yanıt verdi. Weber'in politik sosyolojisi, güçlü devlet, karizmatik liderlik ve halk oylamalı demokrasi vurgularıyla dünya siyase-

tinde Almanya'nın aldığı pozisyon sorununa yönelmiştir. Weber bir tedavi değil bir tanı önerdiği için, bu gözlem Almanya'nın içinde bulunduğu kriz konusunda Weber'in tutumuna uygulanamaz. Weber'in yanıtı tümüyle kabul edilmeyebilir. Çünkü bu yanıt bir rızaya dinginciliğe ve uzaklaşmacılığa dayanmamaktadır. Ama bu yalnızca bir tanı değildi; Weber'in yanıtı açıktı: Almanya güçlü bir devlet olmalıdır. Bu yanıt, Weber'in daha kötümser ve olumsuz bir dünya-görüşüne sadık kaldığı modern toplumun makro-kültürel özellikleri bakımından verilmişti. Weber için, rasyonalizasyon ve uzmanlaşmanın demir kafesinden mutlak bir kaçış yoktu. Burada akla yatkın tek yanıt, sabır içeren bir karar niteliğinde olandı.

Bu politik konular açısından Weber ve Marx arasındaki farklılıklar açıktır. Marx (kapitalist burjuva dünyasını) yabancılaşma bakımından ele alırken, Hegel'in laik hale getirilen Hıristiyan teolojisinin yasal bir şekli olan Marksçı teoloji, işçi sınıfının tarihsel rolünü ortaya koydu. İşçi sınıfının zaferi insan emeğinin sömürülmesine, özel alan ve kamusal alanın ayrıştırılmasına ve insanın yabancılaşmasına bir son verdi. Marx'ın ütopyacı olan 'tarihin sonu' görüşü, Löwith'nin kanıtladığı gibi, Marx'ın var olan sosyal ilişkilerin kalıcılığını yasallaştıran ve göklere çıkaran yüzyılların ideolojilerine meydan okuyuşuna karşı çıkan tarihsel imgelemenin güçlü bir örneklemesidir.[6] Weber'in varoluşçu çözümü umutsuz, içsel ve bireyciyken; Marx'ınki umutlu, dışsal ve bütünlükçüydü. Bununla

---

[6] Mannheim'ın diğer durumlarla bağlantılı olarak Anabaptistler ve sosyalist tarikatlar üzerine bir inceleme içeren ütopyacı düşünce tarihinin çözümlemesi, bu tartışma için klasik bir başvuru noktasını şart koştu (Mannheim, 1971). Yirminci yüzyıl Marksizminde Ernst Bloch'un anıtsal önemdeki *The Principle of Hope* yapıtı seckin bir girişimdir. Bu yapıt, insan tekbaşına düşünüldüğünde, yalnızca Yet-To-Be olarak geleceğe ilişkin bazı ütopyacı yorumlar temelinde varlığını sürdürebilir düşüncesini savunmaktadır (Bloch, 1969).

birlikte, Marx'ın, 'insanın kendine yabancılaşması' hakkındaki görüşünün, sonunda sıradan bir Marksizme dönüştürüldüğünü unutmamalıyız. 'Sıradan bir Marksizmde ekonomik dayanak, mekanik olarak üstyapıyı belirler, ve Löwith'in belirttiği gibi, 'Bu, aynı zamanda, Weber'in Marksizmi ne açıdan dikkate aldığını ve dogmatik olarak ekonomik tarihsel materyalizm açısından Marksizmle nasıl mücadele ettiğini gösterir'(Löwith, 1982).

LÖWITH'in YASALLIĞI

Löwith'in çalışması, Heideggerci varoluşçuluğun duyarlı ve bilgiye dayanan, aynı zamanda, Weber ve Marx'ın Avrupa sosyolojisi geleneğinde konuşlanan bir inceleme olarak varlığını sürdürecektir. Kendi yolunda, Löwith'in yorumu, burjuva kapitalizmindeki insanın içinde bulunduğu konumun -yani paradoksal olasılığın ve modern zamanlardaki yabancılaşmanın, özerkliğin ve rasyonalizasyonun- çözümlemesidir. Löwith'in yaptığı, aslında, basite indirgenen tinsellik/maddesellik ve idealizm/materyalizm bölünmesini sorgulamaktır. 'Sıradan Marksizm', Marksizmi üretim tarzının deterministik bilimi olarak inşa ederken, Löwith'in, Marx'ın sosyal kuramının antropolojik eğilimini derinlemesine araştırması (varlık ve öz hakkında yapılan eski tartışma içindeki insanın ikilemlerini kavrayabilen bir filozof olarak), Marx'ın üzerinde birçok farklı bakış açısının oluşmasına neden olmuştur. Aslında, Marx, 'Feuerbach Tezi'nde, eski idealizmdeki eylemin gönüllülük görüşünü üstlenerek deterministik ve mekanik bir hale gelen eski materyalizmden kurtulmaya çalıştı. Bu bakımdan, hem

Weber hem de Marx sorunları basite indirgeyen ampirist eleştirmenler olarak bilinirler. Nitekim Löwith'in yasallığının bir yönü, herhangi bir varoluşu anlamayla ilgili olarak maddeselcilik ideasının karmaşıklığına getirilen bu duyarlı eleştiridir.

Geçmişe bakıldığında, Descartes'in yöntem hakkındaki açıklamalarından beri Batı felsefesine bir temel sağlayan Kartezyen düalizminin eleştirisi bakımından, yirminci yüzyıl Batı felsefesindeki büyük değişikliklerden biriyle karşılaşırız.Descartes'in modern bilime sunduğu ünlü dayanak *(cogito ergosum)*, edilgen bir nesne olarak etken ve rasyonel aklın, metafiziksel önvarsayımlar olmaksızın doğrudan doğruya kavrayabileceği gerçeklik **ideasını** sundu. Kartezyanizm bundan dolayı özn-nesne ayırımının ve aynı zamanda us-beden ikiliğinin kökeniydi. Batı düşüncesi on yıllardır bu fikirlerle boğuşmaktadır. Ama yirminci yüzyılda, birçok başlangıç noktasından yola çıkarak, us-beden ikiliğinin ve özne-nesne ayırımının ilkel önvarsayımlarının ortak bir eleştirisi sunulmuştur. Bu nedenle, Husserl'in Kartezyen meditasyonları Heidegger, Ricouer, Merleu-Ponty ve Derrida'nın felsefesel çözümlerinin gelişimi için bir ölçüt olmuştur. Bu konuları basitleştirmek gerekirse, genel olarak yirminci yüzyıl felsefesi 'gerçeklik'in 'özneyi bilme'den ayrılamayacağını kabul etmektedir, çünkü 'gerçeklik' bazı durumlarda, gerçekliği anlamaya çalışan 'paradigmalar' tarafından üretilir; sonuç olarak akıl ve beden ayrılamaz, ya da Merleasu-Ponty'nin deyimiyle, bizler "özdekselleşmiş" birer akılız. Daha teknik bir anlatımla şunu söyleyebiliriz ki, Nietzsche'den sonraki modern felsefenin çoğu, aşkınsal öznenin felsefi güvenilirliği ve önemini yavaş yavaş zayıflatmayla ilgilendi. Bu gelişmelerin önemi, özellikle Husserl, Lukacs ve Heidegger'in çalışmalarında Goldmann

tarafından saptanmıştır.

> *İnsan anlamaya çalıştığı ve ona göre davrandığı bir dünyaya karşı değildir, ama bu dünyanın bir parçasıdır. Bu dünyada insanın bulmaya çalıştığı ve varlığına kattığı anlam arasında köklü bir ayırım yoktur. Bu anlam, hem bireysel hem de kolektif yaşam için genel olan tarih'tir. Tarih, insanlık ve bu oranda evren için de genel bir nitelik taşır.*
>
> *(Goldmann 1977)*

Bu felsefi argümanlar eylemlilik ve uslamlama için insan vücudunu yeniden canlandırdı, ve pratik anlamda varlık haline gelme için sıradan olgusal gerçekliğin önemini gözler önüne serdi. Sıradan yaşamı anlama girişimi *Lebenswelt* (yaşam-dünyası), alışkanlık ve dolaysız günlük yaşam terminolojilerinde saptandı. Ana akım felsefesi için çok önemli olan bu fikirler Agnes Heller, Pierre Bourdieu ve Jürgen Habermas'ın sosyolojik çalışmalarında yönlerini tayin ettiler ve aynı zamanda sembolik etkileşimcilik ve insanın kültürel yapısına ait yöntemin gelişmesinde de rol oynadılar. Sıradan yaşam düşüncesi, belli bir anlamda varlık haline gelmenin geçiciliğinin anlaşılması için önemlidir; deneyim, beden ve konum arasındaki bu yakın ilişki, Bourdieu'nun, Kant'a ait bireysel ve tarafsız veya çıkarsız deneyim düşüncesinin sosyolojik eleştirisini sağlama girişimi için temelde olan şeydir (Bourdieu, 1984).

Gerçekte beden, Marx ve Heidegger'in "metaryalizminde hem kavram hem de metafor olarak kritik değerlerdir, ve bu genel tema, Löwith'in Weber ve Marx yaklaşımının özgün doğasını kavramamıza yardımcı olur. Bu bakımdan, Marx ve Lukacs'ın varlık hakkında Heidegger ile paylaştıkları ortak düşünceler olduğunu söylememiz durumunda, aralarında

kritik önem taşıyan tek bir fark olduğunu yani Heidegger'in 'insanı metafiziksel anlamda ele aldığını' iddia etmek anlamsız olur (Freenberg, 1981). Heidegger'in tüm felsefesi, metafiziğe kesin bir son vermek amacıyla yapılanmıştır; varlık düşüncesi de belirgin biçimde materyalisttir.

Varlığın soyut nosyonları hakkındaki eleştirel görüşlerini ifade etmek için geliştirdiği özel termonolojide Heidegger, sürekli olarak mekân ve el ideasını kullanır. Nitekim, daha önce gördüğümüz gibi, Heidegger için varoluş, *Da-sein* (burada-olan) ile saptanır. *Da-sein* aynı zamanda Heidegger'in felsefesinde, 'insan' veya 'özne' için bir tür yedek görevi görür. Benzer olarak, *Zuhandenheit* ve *Vorhandenheit* arasındaki tüm önemli zıtlıklar, Heidegger felsefesindeki uzman merkeziyetçiliğini kusursuz bir biçimde göstermektedir (Turner, 1992). *Zuhandenheit,* bazı bakımlardan Marx'ın praxis düşüncesine eşittir. *Zuhandenheit,* ya da 'yönetilebilirlik' tam anlamıyla 'hazır olan' anlamındadır. Aynı zamanda insanoğlu için çok özel olan bir şeyi belirtir: İnsanın maddesel dünyasının yönetimi ve dönüştürülmesi için büyük kapasitelerini, yani insanın uygulamalı özelliğini belirtir. *Vorhandenheit* ise (tam olarak 'mevcut olan' anlamındadır), orada olan fakat aynı zamanda kendini bize nesnel gerçeklik olarak sunan şeydir. *Vorhandenheit* nesnel olarak dışarıda bulunan veya Da-sein'dan farklı olan her şeyi kapsar. Mevcut olan şeyler için varoluşun gerçekliği ya da Varlık *(Da-sein)* sıradan yaşamda mevcut olan ve hazır olan diyalektiğinin bir yönüdür. Gerçeklik, şimdiki dünyanın en yalın halini, insan eline sunar gibidir. Heidegger'in, insanın hazır olan'ın dolaysız yönetilebilirliği kapasitesinin yabancılaşma veya maddeleşmesi yoluyla, daktilo örneğinde olduğu gibi, teknolojinin gelişimini görmesi, yukarıdaki görüşe bağlıdır. Nitekim, maddeleşen nesneler dünyasın-

daki Heideggerci varlığın gerçekliği Lukacs'ın maddeleşme kavramının gelişimine paraleldir, ama yalnızca Marx'ın ticaret eşyalarının fetişizmi düşüncesinden bakıldığında.

Goldmann, ikna edici bir şekilde, Heidegger'in *Zuhandenheit/Vorhandenheit* formüllerinin, Heidegger felsefesinde Marksist nesne ile öznenin özdeşliği düşüncesine karşılık gelecek şekilde görev yaptığını göstermektedir.

> *Heidegger 'bütünlüğü' 'Sein' (Varlık) ile ve 'özneyi' 'Dasein' (burada olan) ile yer değiştirerek, şüphe edilemeyecek bir biçimde her iki kavramın da hem özdeşliklerini hem de göreli farklılıklarını açıklamanın üstünlüğüne sahip bir terminoloji yaratır. Ama, radikal bir parçalanmayı oluşturacak olan kendi düşüncesiyle ilgili geleneksel ontolojinin uyanışında süre giden terimler olarak 'nesne'-'özne' terimlerini kullanmayı sürdüren felsefenin de eleştirisini yapar.*
>
> *(Goldmann, 1977)*

Bundan dolayı, Heidegger'in çözümlemesi, metafiziksel anlamda, uygun bir biçimde tanımlanamaz. Fakat Heidegger, sosyolojiden ziyade ontoloji düzeyinde bir gerçeklik/sahtelik çözümlemesi geliştirmeye çabaladı. Eğer Heidegger ve Lukacs arasında bir farklılık varsa, bu Lukacs'ın (kapitalist üretim tarzının gelişmesinin tarihsel içeriğinde) maddeleşme/sahteleşme'yi anlama çabasından kaynaklanır. Burada, tekrar, Weber ve Marx'ın ortak bir noktada birleştikleri söylenebilir. Bu birleşme, Löwith'in öne sürdüğü gibi, Weber ve Marx'ın eleştirel kapitalizm anlayışlarının Varlık'la kurdukları ilişkide, yabancılaşma ve rasyonalizasyon kavramları aracılığı ile gerçekleşir. Marx ve Weber, insan varoluşunun pratik doğası hakkında ontolojik bir teoriye sahip oldukları dönemde kölelik, feodalizm ve kapitalizmi içinde barındıran Batı dünyasının gelişmesinin hızlı bir tarih-

sel çözümlemesi aracılığıyla burjuva kapitalizminde varoluş problemlerini anlamaya çabalamışlardır.

KAYNAKÇA

Althusser, L. (1966), *For Marx* (London: Allen Lane).

Althusser, L. and Balibar, E. (1968), *Reading Capital* (London: New Left Books).

Baudrillard, J. (1983), *In the Shadow of the Silent Majorities* (New York: Semiotext(e)).

Beck, U. (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage).

Bloch, E. (1969), *Das Princip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).

Bourdieu, P. (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (London: Routledge & Kegan Paul).

Derrida, J. (1989), *Of Spirit: Heidegger and the Question* (Chicago: Üniversity of Chicago Press).

Durkheim, E. (1958), *Socialism and Saint Simon* (London: Routledge & Kegan Paul).

Farias, V. (1987), *Heidegger et le Nazisme* (Paris : Editions Verdier).

Feenberg, A. (1981), *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield).

Feuerbach, L. (1957), *The Essence of Christianity* (New York: Harper & Row).

Gerth, H.H. and Mills, C. Wright (eds) (1991), *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge).

Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press).

Goldmann, L. (1964), *The Hidden God* (London: Routledge & Kegan Paul).

Goldmann, L. (1977), *Lukacs and Heidegger: Towards a New Philosophy* (london: Routledge & Kegan Paul).

Gould, M. (1991), *'The Structure of Social Action:* at least sixty years ahead of its time', pp. 85-107, in R. Robertson and B.S. turner (eds), *Talcott Parsons, Theorist of Modernity* (London: Sage).

Heidegger, M. (1962), *Being and Time* (Oxford: Basil Blackwell).

Heidegger, M. (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays* (new York: Harper & Row).

Hennis, W. (1987), *Marx Weber's Fragstellung* (Tübingen: J.C.B. Mohr).

Hindess, B. and Hirst, P. Q. (1975), *Pre-Capitalist Modes of Production* (london: Routledge & Kegan Paul).

Jay, M. (1973), *The Dialectical İmagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (Boston: Little Brown).

Kuhn, T.S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).

Lipsett, M. (1960), *Political Man: The Social Bases of Politics* (New York: Doubleday & Company).

Löwith, K. (1945), 'Nietzsche's doctrine of Eternal Recurrence', *Journal of the History of Idaeas,* vol. 6: 273–84.

Löwith, K. (1946), 'The theological background of the philosophy of history', *Social Research,* vol. 13: 51-80.

Löwith, K. (1948), 'Heidegger: problem and background of existentialism', *Social Research,* vol. 15(3): 345-69.

Löwith, K. (1952), 'Nature, history and existentialism', *Social Research,* vol. 19: 79-94.

Löwith, K. (1953), *Heidegger: Denker in Dürftiger Zeit* (Frankfurt: Klostermann).

Löwith, K. (1954), 'Man's self-alienation in the early writings of Marx', *Social Research,* vol. 21: 204-30.

Löwith, K. (1959), 'Curriculum vitae', *Archives de Philosophie*, vol. 37: 181-92.

Löwith, K. (1964), *From Hegel to Nietzsche: The revolution in Nineteenthzu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1941).

Löwith, K. (1966), *Nature, History and Existentialism and Other Essays* (Evanston, III.: Northwestern University Press).

Löwith, K. (1981), *Samtliche Schriften* (Hamburg: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung), 9 volumes.

Löwith, K. (1982), *Max Weber and Karl Marx* (London: George Allen & Unwin). 'Max Weber und Karl Marx', *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 66, 1932: 53–99 and 175-214.

Löwith, K. (1988), 'My last meeting with Heidegger in Rome, 1936' excerpted from K. Löwith (1986), *Mein leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stutgart: Metzler Verlag). Reprinted in R. Wolin (1988), 'Martin Heidegger and politics: a dossier', *New German Critique*, no. 45: 91-134.

Lukács, G. (1971), *History and Class Consciousness* (London: The Merlin Press).

Lyotard, J. F. (1979), *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir* (Paris: Minuit).

Mannheim, K. (1991), *Ideology and Utopia* (london: Routledge).

Marx, K. (1964), *The Economic and Philosophical Manuscripts* (London: Lawrence & Wishart).

Mitzman, A. (1971), *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (New York: The Universal Libarary).

Mommsen, W,. (1989), *The Political and Social Theory of Max Weber* (Cambridge: Polity Press).

Poulantzas, N. (1973), *Political Power and Social Classes* (London: New Left Books).

Ringer, F.K. (1969), *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890–1933* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Schumpeter, J.A. (1934), *The Theory of Economic Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Sica, A. (1988), *Weber, Irrationality and Social Order* (Berkeley: University of California Press).

Simmel, G. (1991), *Schopenhauer and Nietzsche* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press).

Stauth, G. and Turner, B.S. (1988), *Nietzsche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life* (Oxford: Basil Blackwell).

Stauth, G. and turner, B. S. (1992), 'Ludwig Klages (1872–1956) and the origins of critical theory', *Theory, Culture & Society*, vol. 9(3): 45-63.

Tenbruck, F. (1980), 'The problem of the thematic unity in the works of Max Weber', *British Journal of Sociology*, vol. 81(3): 316–51.

Tribe, K. (ed.) (1989), *Reading Weber* (London: Routledge).

Troeltsch, E. (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches* (new York: Macmillan).

Turner, B. S. (1981), *For Weber, Essays in the Sociology of Fate* (london: Routledge & Kegan Paul).

Turner, B. S. (1987), 'A note on nostalgia', *Theory, Culture & Society*, vol. 4(1): 147–56.

Turner, B. S. (1992), *Regulating Bodies: Esasys in Medical Sociology* (London: Sage).

Turner, S. and Käsler, D. (eds) (1992), *Sociology Responds to Fascism* (London: Routledge).

Vattimo, G. (1988), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture* (Cambridge: Polity Press).

Weber, M. (1932), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalizm* (London: Allen & Unwin)

Weber, M. (1949), *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press).

Weber, M. (1976), *The Agragian Sociology of the Ancient Civilizations* (London: New Left Books).

Wolin, R. (1988), 'Martin Heidegger and Politics: a dossier', *New German Critique*, no. 45 (Fall): 91-134.

ÖNSÖZ

Löwith'in, ilk kez 1932'de yayınlanan[1] *Weber ve Marx* incelemesi Weber ve Marx'ın sosyal düşüncelerinin bazı temel öğelerini karşılaştıran büyük bir çalışma olarak kaldı. Bu karşılaştırmanın anahtarı, her iki düşünürün de akıllarının her şeyden önce modern Batı kapitalizminin kültürel önemi ve sonuçları sorunuyla -rasyonalizasyon ile Weber tarafından, yabancılaşma ile de Marx tarafından açıklanan- ilgilenmelerinde, ve karşılaştırmalı felsefi - antropolojik düşüncelerinin etkisi bağlamında aralarındaki ayrımlara dayanan yakalaşımlarında bulunmaktadır.

---

[1] *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, cilt LXVI, 1932, s. 53-99, 175-214. Bu çalışma, biraz değiştirilerek Löwith'in kitabında yeniden basılmıştır, 1960, s. 1-67.

Çalışmasının başında Löwith'in de belirtildiği gibi, bu karşılaştırma, üçüncü bir terim olarak kendisinin de içinde bulunduğu üç yönlü bir anlatım içermektedir. Heidegger'in insanın varoluşunun varoluşsal ontolojisi ile ömür boyu süren meşguliyeti, doğal olarak, Marx ve Weber yorumunda, insanın içinde bulunduğu şartlar bağlamında Löwith'e yol gösterdi; kapitalizmin etkisi altındaki daha varoluşcu yazılarıyla da bu etkileşim ortaya çıkmaktadır. Böyle yaparak, Marx'ı ya politik bir polemikçi ya da kapitalizmin eylem kurallarının katıksız bir bilimsel çözümleyicisi olarak felsefeden ve değer yargılarından kaçınan ampirik bir bilim adamı olarak değerlendirirken Weber'i de görünürde spekülatif bir biçimde ele aldığı görüşlerine önemli sayılabilecek bir tür düzeltme aracı sağladı.

Löwith'in, Weber'in sosyolojisinin, bir bütün olarak, 'Marx'ın *Kapital*'ine karşı çıktığı noktayı'[2] yeniden sunduğunu söylemek, Marx ve Weber'in kendi özel çözümlerindeki ayrımları azaltmak ya da çok farklı kişisel yaşam felsefelerini inkâr etmek değildir. Weber, Löwith'in alıntıladığı bir pasajda Jaspers'ı destekleyen varoluşcu bir filozof olarak, rasyonel bir biçimde yeniden ortaya konabilir. Bununla birlikte, kişisel '*kaygı*' anlatımları, Marx'ın kendi çalışmalarındaki motivasyonunu açıklayabilecek olması gibi, inanılması zor bir şeydir: 'Ne kadar dayanabileceğimi görmek istiyorum'. Yine de yalnızca dogmatik 'anti-hümanistler' Marx'ın tüm çalışmasının insan felsefesi[3] tarafından kritik olarak bilgilendirildiğini reddedebilirlerdi. Yanı sıra, Weber'in modern yaşamın türlü alanlarındaki ayrıntılı 'rasyonalizasyon' incelemesi de daha az anlaşılır

---

2 *'Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft'*, Merkur. Haziran 1964, s. 504.

3 Bkz. örn. Plamenatz, 1975 ve Petroviç 1967, bölüm II.

değildir. Weber'in modern yaşamın farklı alanlarına ait ayrıntılı 'rasyonalizasyon' araştırmaları, Batı kapitalizmi anlayışında tek bir bütün haline gelirler. Batı kapitalizminin anlayışı, tarih içinde, olgunun değerden, ampirik bilimin de felsefi saygınlıktan ayrılmasını destekleyen bir anlayıştır. Weber, bu düşünce tarzının bir takım güçler tarafından doğrulandığını belirtir.[4] Weber Batı uygarlığında rasyonalizasyonun temel ve gelişmekte olan bir eğilim olduğunu gösterir. Demir kafes esaretinin sürgüsüne çok yakın olan bir eğilimdir bu, fakat sınırlı özerklik derecesini elinde tutmak amacıyla bireyler için tek olan umuda gücü yetmektedir.[5]

Löwith, yalnızca, Weber'in çalışmasındaki açıklıklardan görünen bu temanın varlığını kanıtlamakla kalmaz; bu temanın, Weber çalışmasının temel dayanağını gözler önüne serdiğini de kanıtlar. Bu nedenle, Marx'la doğrudan bir paralellik taşımaktadır: 'Her ikisinin de (Marx'ın ve Weber'in) bilimsel çalışmalarını nihai olarak şekillendiren şey, aslında tamamen aşkınsal bilim olan bir dürtünün dışından yükselmektedir.' Löwith, bunun, insanın azat edilmesi kaygısı olduğunu ileri sürer. Bu kaygı, Weber tarafından rasyonalizasyon ve ruhu parçalara ayırmak karşısında insanın mutlak saygınlığının kurtuluşu, Marx tarafından da işçi sınıfının amacı olarak gösterilen azat edilmeye aittir. Bu, genel olarak insanın azat edilmesi olasılığını yeniden sunar. 'Bu tutku, Marx ve Weber'in eleştirel yaklaşımlarında ve nesnelliklerini *[Sachlichkeit]* garantileyen bilimsel çalışmalarının altındaki dürtüde bulunur.'

---

[4] Bu durumun bir başka açıklaması için, Bkz. Wilson, 1977, özellikle bölüm 7.

[5] Bkz. s. 75-80'deki tartışmalar.

Bu dürtü, Löwith'in Weber'in yöntembilimini sınıflandırmasının ve sosyal bilim felsefesinin dayanağıdır. Weber'in felsefi olağanlık ya da bilimsel yönlendirmelerin sosyokültürel dünyaya zorunlu önermeleri olarak sundukları, Löwith tarafından, Weber'in Batı kapitalizminin tarihsel anlamda belirgin olan durumundan türettiği sonuçlar gibi gösterilmiştir. Örneğin, etik öznellik, anlam olarak, sonraki filozaflarca ahlaki yargıların anlatıldığı dilin çözümlenmesinden çıkarılmıştır. Weber'e göre ise Löwith'in ortaya koyduğu gibi:

> *Mutlak değer standartlarımızın 'nesnel' geçersizliği ve zorunlu 'kurallar'ın yokluğu, genel doğa biliminin yapısında bulunmamaktadır aslında; bu yokluk, ayrı tutulan bu kültürel dönemin özelliklerinden kaynaklanır -ki 'bilgi ağacından beslenmek' ve tarihin 'anlam'ını 'kendimiz yaratmalıyız' düşüncesinin farkına varmak, bu dönemin yazgısıdır.*

Löwith, aynı durumun Weber'in adcılığı içinde geçerli olduğunu 'sosyologlar, devleti yalnızca belli bazı bireysel eylem türlerinin gerçekleşeceği olasılığı açısından düşünmeliler', iddiasında kanıtlar. Bu iddia Marx'ın deyimiyle tarihsel olarak, tek tek bireyler *üzerinde* konumlanmış göreli "soyut evrensellik" ve devletle ilintilidir. Löwith şöyle devam eder: 'Weber "bireyselci" ve "rasyonel" tanımlamasının tamamıyla "yöntembilimsel" önemi üzerinde durduğunda ve bu tanımlamanın değerbağıntılılığını olduğu kadar bağımsız karakterini de [yani tarihsel özelliğini] yadsıdığında kendini yanlış anlamış olur.

Bu tanımı (ve Weber'in sosyolojisinde bunun gibi birçoklarını) doğrulayan değer, temel olarak özgürlük ve özerklik değeridir. 'İdeal tipik 'yapı', "sanrılardan bağımsız olan ve kendini nesnel olarak anlamsızlaşan bir dünyaya güvenmeye zorlayan insanda temellenir."

Löwith, Weber felsefesini bu şekilde yorumlayarak Weber'in bilinç dürtülerinden radikal bir biçimde ayrıldı. Kesinlikle doğrudur ki Weber, 'Batı' bilimini, tarihsel gelişmeyi destekleyen bir ürün ve gerçek ile ilgilenenler tarafından değerli hale getirilebilecek bir şey olarak gördü. Buna rağmen, açıkça inanmıştır ki bilimin bu anlayışı 'evrensel önem ve değer taşıyan bir gelişme çizgisinde uzanmaktadır.' Bilgi ağacından besleniyor olmamız belki de bir kazadır, fakat öğrendiklerimizi unutamayız, kendini kandırma ve kişisel yetkesizlik dışında zaman yazgısına cesurca katlanamayanlar' bilimi terketmeli ve 'eski kiliselere' geri dönmelidirler.[6] Weber'in anlatım biçimi şefkatli ama kesin bir biçimde de küçümseyicidir. Rasyonalize edilmiş bilimin bu genel düşünce tarzıyla hiçbir biçimde bağlantısı olmayan daha teknik bir düzeyde söylemek gerekirse, adcı ilke ('kahramanların, esas olarak, ampirik verilerin düşünce araçları olduğu ilkesi') Kant'a kadar geri giden modern bilgi teorisinin temel ilkesidir' ve yalnızca 'eski moda ve skolastik epistemoloji' temelinde eleştirilebilir.[7] Modern bilim uğraşının arkasında varoluşcu bir seçim vardır, ama bundan daha fazlası da mevcuttur.

Löwith, kendisi de modern kapitalist dünyanın doğasıyla belirlenen modern bilimin donattığı bilgi dünyasının da içinde bulunduğu daha diyalektik ve yansıtıcı bir fikir oluşturmak için, belki de en iyi biçimde, Weber'in belirgin bilim felsefesinin ötesine dikkatlice gidilerek anlaşılır. Bu, Weber'i Marx'a biraz daha yakınlaştıracaktır; en azından, hem felsefi hem de diyalektik düşünce biçiminin, örneğin, 'gerçeklikten ders kitaplarına giden

---

[6] Weber, 1922, s.155.

[7] Weber, 1904 b, s.106.

yolu inşa ettiği' düşünülen soyut emek düşüncesinin açıklandığı Marx metinlerinde. Bununla birlikte, Löwith'in Marx'ın bilim felsefesini ele alış tarzı, Weber'i ele alışından daha az güvenli ve inandırıcı gibi görünür. Löwith, açıklığa kavuşturulmamış olan 'bir Hegelci olarak Marx' konsepti (Weber'i Roscher ve Knies'le eşit düzeyde oldukça fazla eleştiren biri olarak bunu söyler) ile Marx önermelerinin Weberci olan ideal-tipik formülasyonu arasında üstü kapalı bir biçimde konuşur gibi görünmektedir.

Bununla birlikte, Löwith'in Marx ve Weber arasında ilişki kuran bu yaklaşımı felsefi düzeyde türünün en seçkin ve önde gelen başarılarından biri olarak kalmışsa da, bu çalışma, sosyolojik ve politik fikirleri bakımından Marx ve Weber arasındaki farkları aydınlatmada daha az başarılı gibidir. Löwith'in çalışmasında aslında göze çarpan bir asimetri vardır. Çünkü Löwith'in Marx üzerine yaptığı tartışma, zorunlulukla, insanın kendine yabancılaşmasının bir anlatımı olarak işçi sınıfı nosyonunu kesin bir biçimde ileri sürerken, bu tartışmada Weber'in üstün diye nitelediği ve kendini adadığı *politik* güçlere uygun bir kaynaktan bahsetmez. Monografinin en sonunda Löwith, Weber'in bazı kabul edilmesi zor doğruları politik etkileyicilikleri bakımından kendi sınıfına sunduğunu ve diğer taraftan sosyalistlerin 'özel girişimlerin yürürlükten kaldırılması, insan tarafından insanın egemenliğine son verecektir' şeklindeki anlayışlarını sorguladığını söylerken, Weber'in politik fikirlerinin kısa ve olumsuz bir sınıflamasını verir.

Bununla birlikte, Löwith'in burada alıntıladığı metin -Weber'in 1895'teki açılış dersi ve 1918'de sosyalizm üzerine verdiği ders- Weber'in Alman tek uluslu devletine getirdiği pozitif yorumlarını bir hayli anlaşılır kılmaktadır. Weber 1895'teki

açılış dersinde, politik kuramının uzlaşmasız bir biçimde hem politikada hem de ekonomide nihai bir değer standardına yol açan temel ilkesinin, 'tek uluslu devletin çıkarlarının mutlak öncelikleri' olduğunu ileri sürdü. Weber'in tüm *politik* çalışmalarına şüphe götürmez biçimde rehberlik eden bu anlayış yaşamının sonuna doğru verdiği sosyalizm derslerinde defalarca tekrar edildi. Weber bu dersleri, 'tek sorun, bu sosyalizmin, devletin çıkarları, özellikle bu gün için askeri çıkarlar bakımından katlanılır bir hale gelip gelmeyeceğidir', diyerek bitirdi.

"İki Max Weber vardır" denilebilir. Sonraki açıklama ve yorumların bir sonucu olarak daha tanıdık olan ilki, liberal bireyci olanıdır ve aklı da, geleceğin demir kafesinin içinde olduğunu önceden karamsar bir biçimde gördüğü insan yazgısıyla meşguldür. Bu demir kafes, makine üretimiyle, maddi malların amansız iktidarıyla 'mekanize edilmiş bir taşlaşmayla' meydana getirilir, ve Weber'in daha çok inandığı gibi bürokratik denetimin eşit ölçüdeki amansız genişlemesiyle güçlenir. Weber'in düşüncesinin bu kısmı, 'rasyonalizasyon' sürecine anlıksal karşı çıkışında da pozitif biçimde açıklanır: Nietzsche'nin aristokratik felsesi[8] ve daha az önemli olarak Stefan George grubunun neo-romantisizmi ve Birinci Dünya Savaşı süresinde ve hemen öncesinde Stefan George'un ütopyacı sosyalist topluluklarla olan birlikteliği tarafından beslenen bir karşı çıkıştır bu.[9]

---

[8] Bkz. özellikle Eugene Fleischmann, 'De Weber a Nietszche', *Archieves Europeenes de Sociologie*, cilt. V, 1964, s. 190-238.

[9] Weber'in 'ascetic rasyonalizmden geri çekilmesi' konusunda bkz. Mitzman, 1970, II.kısım, bölüm 9.

Son çalışmalarıyla iyice gözler önüne serilen diğer Weber[10] -çağdaş olanlarca zaten tanınıyor olmasına rağmen- ateşli bir nasyonalisttir. Bir dünya iktidarı için Almanya'ya uygun koşullar oluşturmak ve bu koşulları devam ettirmek amacıyla güçlü bir politik liderlik gereksinimine saplanıp kalmıştır. Bu Weber, Mommsen'in sözlerinde, 'tek uluslu devletlerin rekabetiyle büyük ölçüde karakterize edilen kendi dünyasının dışındaki herhangi bir dünyayı asla gözünün önüne getirmeyen biri'[11] olarak anlatılır.

Bu iki *bireyin* bağdaştırılması zor gibi görünür, çünkü iktidar için verilen mücadelelerle meşgul olan güçlü yayılmacı devlet, uygulamada bireyin otoriter ve hatta askeri bir düzene boyun eğmesini gerektirir. Weber'in yaşamının ve çalışmasının bir bütün olarak izlediği yolun esaslı bir biçimde hesabını veren, belki de bu gerçek uzlaştırılamazlıktır. Bununla birlikte, bu sözde karşıt savlı anlıksal konumlar arasında, 'karizma' düşüncesinin hesaba katıldığı, en azından bir çürük köprü vardır. Bir taraftan bu düşünce, Weber'in 'bireylerin veya küçük birey gruplarının, toplumda ve kültürlerde önemli değişimlere yol açan değer-konumlu eylemleridir' görüşüyle ve bireysel sorumluluk vurgulamasının sonuçlarıyla uyuşmaktadır. Diğer taraftan bu düşünce Weber'in, 'halk oylamacı lider-demokrasi' ve -Nietzsche'nin 'üstün insan' öğretisine borçlu olduğu- karizmatik egemenlik düşüncesinin temelidir. Bu düşünce, ulusal çıkarların teşviki için gerekli olan etkileyici ve dinamik liderliği ortaya çıkaracak olan düşüncedir.

---

[10] Bkz özellikle Mommsen, 1959 ve 1974.

[11] Mommsen, 1974, s.37.

Öte yandan, Marx'ın düşüncesi daha tutarlı görünmektedir. Marx'ın altta yatan felsefi antropolojik yabancılaşma düşüncesi, dolaysız bir biçimde, yabancılaşan sınıf düşüncesine yol açar; bu şartlara zorunlu olarak karşı çıkan varoluşun acımasız şartlarını zorlar; ve böyle yaparak yalnızca kendini değil tüm toplumu da bağımsız kılar. Marx'ın her alandaki çözümlemeleri, sonuç olarak, insan emeği süreci ve emeğin yabancılaşmasında ifade bulan temel görüşleriyle sistematik bir ilgi içindedir.

Marx ve Weber arasındaki bu ayırım, şüphe yok ki, büyük ölçüde kendi düşüncelerinin de başına gelen bir çok farklı inançların nedenlerini açıklar. Marx'ın sosyal kuramı kendisini de şaşırtacak ve endişelendirecek olan tarzlarda bulunmasına rağmen modern zamanların en önemli politik hareketinin gelişmesiyle birlikte işlenmeye başladı ve derin bir politik etkiye sahipti. Weber'in düşüncesi, tersine, daha az politik ve kültürel etkiye sahip gibi görünür. Weber, Alman orta sınıfındaki emperyalist görüşlere cesaret vermiş olabilir, ama aslında bu alandaki etkisi yok denecek kadar azdır. Diğer yandan, Weber'in, kendi çelişkili düşünce biçimi ve Mommsen'in söylediği gibi onu 'umutsuz bir liberal' yapan karamsarlığından dolayı politik anlamda etkileyici olan liberal görüşü desteklediği de söylenemez. Weber'in anlıksal mirası, büyük ölçüde sosyolojinin akademik öğretisinde ve kısmen de bu mirasın Löwith'in vurguladığı bir tür yanlış anlamada hapsedilmiştir. Mirasın daha esaslı olan politik ve kültürel hareketlerle bağlantıları neredeyse tamamen kopmuştur.[12]

---

[12] Politikayla meşgul olan bazı sosyologlar, şüphesiz, Weber'in düşüncelerinden etkilendiler; bu konuda, çok farklı konumlarda bulunan iki önemli isim Raymond Aron ve C. Wright Mills'tir.

Bununla birlikte, Weber'in felsefi antropolojik bakış açısının bazı önemli öğelerinin, özellikle, kesin bir tarih yorumlaması kurma iddiasının göreli reddi ve endüstri toplumlarının gelecekteki gelişimleri hakkındaki derin karamsarlığı, daha büyük önem ve yirminci yüzyılın yaklaşan son on yıllık dönemde gelişen kültürel (doğrudan politik olmasa da) bir etki elde edecektir -zaten elde etmeye başlamıştır da. Özellikle Marcuse'un yazılarında ve daha çok da Frankfurt Okulu'nun son dönem çalışmalarında, modern Marksist düşüncede kültürel karamsarlığın derin bir izinin olduğuna dair göstergeler vardır: Artık tamamen açıktır ki Marx'ın kendisiyle kesin bir zıtlığa sahip olan, ilerlemede hâlâ ondokuzuncu yüzyıl inançlarıyla doldurulan, fakat Weber'le uyum içinde bulunan bir Marksist sosyal kuramcı ne kadar ayakta durabileceğini görmek için bir araştırma sürdürdüğünü söyleyebilir. Bu karamsarlık zeminleri, elbetti ki farklıdır ve bazı bakımlardan karşıt savlıdır. Bu, bürokratik sosyalizm için bir umut teşkil etmez. Fakat, insanın azad edilmesi projesi olarak sosyalizmin görünen başarısızlığının *fin-de-siecle** Marksist tini üzerine çöken işçi sınıfının temsilciliği aracılığıyla üstesinden gelinebilir. Bazı ümit dayanakları arandığında, bu dayanakların Weber'in güçlü tek uluslu devlet ideasıyla bağlantılı olan 'karizmatik lider' vizyonunda olmadığı görülecektir. Bu dayanakların, Marx'ın erken yazılarına kadar geri giden genel bir azad edici çıkar' düşüncesinde bulunurlar.[13]

Tom Bottomore
William Autvarte

---

[13] Bu düşüncenin ifadesi için özellikle Bkz. Jürgen Habermas'ın yazıları, *Knowledge and Human Interests.*

* On dokuzuncu yüzyılın son dönemine ait.

Bölüm 1

GİRİŞ

Problemin Dile Getirilişi

Tıpkı içinde yaşadığımız toplum gibi, ikiye ayrılan sosyal bilimler de bir bütün haline getirilemez: *Burjuva sosyolojisi* ve *Marksizm*. Bu iki tarafın en önemli temsilcileri Max Weber ve Karl Marx'tır. İki ayrı düşünce tarzını temsil etmelerine rağmen, araştırmalarının alanı bir ve aynıdır: Modern ekonomi ve toplumun 'kapitalist' organizasyonu. Bu genel problem, son zamanların sosyolojik araştırmalarında gittikçe daha çok göze çarpmaktadır.[1] Araştırmaların bu alanı, yalnızca ekonominin ve toplumun belli sorunlarının ayrı ayrı ele alınışlarını kapsa-

---

[1] Bkz. Özellikle, Mannheim, 1929; Landshit, 1929; Freyer, 1930; E. Lewalter, 'Wissensoziologie und Marksizmus' *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozalpolitik*, cilt 64, 1930, ve 'Die Moral der Soziologie', *Neue Jahrbücherfür Wissenschaft und Jugendbildung*, cilt 5, 1931.

dığı için değil, aynı zamanda, bu tema sosyal ve ekonomik sorunların temel dayanağı olarak çağdaş insanı içerdiği için de temel bir problem haline gelmiştir.

Bu araştırmanın bir problem haline gelmesinin nedeni, burjuva kapitalizmindeki sosyal ve ekonomik sistemin sorunsal doğasının, kendini insanda geliştirmesidir. Bu gelişme, *'kapitalizm*'in, sosyal felsefe alanında, kendi temel anlamında kavranılmasını ve bir inceleme konusu haline gelmesini olanaklı kılar. Kapitalist 'ekonomi ve toplum'un, yani kapitalist 'üretim süreci'nin, tematik olarak az ya da çok farklı olan çözümlemesi, açıkça veya ima yollu, ekonomik anlamda aktif olan insan anlayışında temellenir. Bu türden bir araştırma, eleştirel bir ekonomi ve toplum çözümlemesi olarak, aynı zamanda olgusal durumdan ayrıştırılan insan ideası tarafından yönlendirilecektir. Weber ve Marx'ın 'sosyolojik' araştırmaları temel ve radikal önemleriyle anlaşıldığında bu insan ideasına gönderme yapılmalıdır. Radikal olmak, şeyleri kökleriyle kavramak demektir. Fakat insan için kök, yine kendisidir.[2] Burada, radikal anlamdaki dünyevi insan görüşü Marx ve Weber için bir önvarsayım şeklinde açıklanmıştır. 'Doğa üstü varlığını aramak için, içinde bulunduğu cennetin fantastik gerçekliğinde yer alan insan, yalnızca kendi görünüşünü -insan olmayan bir varlık- aramak için baştan çıkarılmayacaktır, kendi gerçekliğini de arar ve aramak zorundadır' (Marx).[3] Bu nedenle, sözü edilen şu görevle yükümlüyüz: Marx'ın ve Weber'in insan idealarındaki benzerlikleri ve ayırımlarını, ekonomi ve toplumun dayanağı

---

[2] Marx, 'A contribution to the crituque of Hegel's philospy of right', introduction [Eds].

[3] İbid.[Eds]

olarak düzenlemek. Bu ise, Marx ve Weberin araştırmasındaki temel temaların karşılaştırmalı çözümlemelerinin üstesinden gelmektir. Fakat bu türden bir karşılaştırma, bizi bir anlaşmaya götürmez. Çünkü, 'bu dünyevi yaşam' kendine dayandırılır ve kendi terimleriyle anlaşılır' ise, yalnızca 'mutlak kavranabilir konumlar arasındaki bir savaşta karar vermenin olanaksızlığını bilmek mümkün olur.[4] Karşılaştırma, ayırımları daha açık hale getirmek için paylaşılan varsayımları kullanabilir ve kullanmalıdır.

Böyle bir karşılaştırma üç önvarsayıma sahiptir. Her şeyden önce, Marx ve Weber'in kişisellik ve başarı bakımından karşılaştırılabilir' olduklarını önvarsayar -karşılaştırılabilir kişilikleri olduğu için. İkinci olarak, bir şeyin bir başka şeyle karşılaştırılması, karşılaştırılan konuların, diğer şeylerden ayrı olarak, bazı bakımlardan özdeş olduklarını varsayar. Ve üçüncü olarak, bir şeyin bir başka şeyle karşılaştırılması, araştırmanın sahip olduğu *amaçların* insan idealları bakımından ayrıştırılabilir olmalarını önvarsayar; bu, Marx ve Weber'in araştırmalarında dikkatle düşünülerek açıkça ortaya konan bir amaç değildi, fakat özgün güdüleriydi.

Marx ve Weber'in bilimsel araştırmalarının açıkça belirtilen teması 'kapitalizm'dir. Fakat bu araştırmanın güdüsü, çağdaş insan dünyasında bulunan ve sorunlu doğası 'kapitalizm' terimi tarafından karakterize edilen insanın yazgısı sorunudur. Kapitalizm sorununa yöneltilen çağdaş insan dünyasıyla ilgili bu sorun, sonradan, insanı insan yapanın ne olduğuna, böyle bir dünyada insanlığı oluşturanın ne olduğuna yönelir. Marx ve Weber'in araştırmalarındaki güdüyü bu bakış açısından betim-

[4] Weber 'Bir yazgı olarak bilim', Gerth ve Mills, 1947, s.152

lemek, 'bu güdü Marx ve Weber için rehber amaç olmalıydı' düşüncesine neden olmaz. Fakat bunu, kalıcı bir arka plan -ki sorularını buradan yöneltirler- olarak varsayarlar. Bununla birlikte, Weber'in din sosyolojisi ile ilgili çalışmasının amacı, kuramsal -tarihsel iken, örneğin, *'Komünist Manifesto'*nun amacı, 'pratik-politiktir'. Fakat, yine de, hem Weber'in tarihsel araştırması hem de Marx'ın Manifesto'su için temel ve özgün olan bu güdü, insan olmanın çağdaş tarzıyla ilgili olan ve *tek soru bu olmalıdır*, olasılığına engel olamamaktadır. O halde, Marx'ın *Manifesto'*sundaki 'burjuva'nın endişeli kritiği ve Weber'in aynı burjuva insanın tamamen farklı bir şekilde değerlendirildiği din sosyolojisiyle ilgili ilk çalışmasındaki hiç de daha az eleştirel olmayan çözümlemesi arasında benzerlikler kurulabilirdi. Her iki eleştiri de bizi tarihsel konumumuz açısından ilgilendirir.

Bu karşılaştırma ilkesi Marx ve Weber'in çalışmalarında öznel değil, ama özeksel bir konuysa, o zaman bu tek soru, tematik açıdan farklı olan çalışmalarında tekrar tekrar belirmelidir. Bu, örneğin, Marx'ın, *Kapital'*e yaptığı katkılardan daha az olmayan bir biçimde, *Rheinische Zeitung'a*[5] yaptığı ilk katkılar tarafından ve Weber'in din sosyolojisinin yanı sıra, Roscher ve Knies hakkındaki denemeleri tarafından açıklanabilecek olmalıdır.

Bu altta yatan antropolojik[6] ilgi, yine de , açıkça ortaya çıkmaz. Gizli kalmaya devam eder Weber'in kasasında serbest değer bilimi *(Wissenschaftlichkeit)* vurgusu ve Marx'ın kasasında devrimsel 'praxis' vurgusu tarafından saklanır. Marx ve Weber

---

5 Marx'ın editör olduğu 1842 ve 43 yılları arasında yayımlandı.[Eds].

6 Löwith, buradaki 'antropolojik' kelimesini felsefi antropoloji anlamında kullanılır. Bkz. bölüm 3, s.91-5 [Eds].

arasındaki bu karşılaştırmanın rehberi olarak bu düşünceyi seçerek, ilkemizin açıklayıcı gücünü gözler önüne sereceğiz. Bunu yaparken de bu iki yazarın özel konularda kabul edilir olan çalışmalarındaki sözü edilen öğeler üzerindeki vurguyu ayrıştıracağız.

WEBER ve MARX'ın GENEL OLARAK SINIFLANDIRILMASI

Weber ve Marx'ın karşılaştırılabilirliğini -ki bu ilk tezimizdir- ileri sürmenin kendisi bir tür yargılama gerektirir. Etkilerinin büyüklüğü ve tarzlarındaki muazzam fark, karşılaştırma olasılığını engelleyebilirdi. *Kapital* ve *Komünist Manifesto* , Marx'ı uluslararası önemde tarihsel bir güç haline getirdi: Marx, Marksizme dönüştü. Weber'in sosyoloji, siyaset bilimi, ekonomi ve ekonomi tarihiyle ilgili kuramsal çalışmaları, güncel politik yazılarının yanı sıra, kendi alanlarının -sosyal bilim ve çağdaş politika çalışmalarının- dar sınırları içinde bile daha öte ilerlemelerin ortaya çıkmasında yetersiz kalmıştır. Bu, Weber'in her şeye rağmen, bir 'okul' kuramaması özelliğidir.[7] Bütün çağdaş insanlık sınıfı, insanın tarihsel amacı düşüncesini, Lenin tarafından tarihsel bir dünya gücüne dönüştürülen "Marx çalışmalarından" türetir. Ölümünden kısa bir süre sonra Weber, yine de, politik ve ekonomik 'liberalizmin'[8] modası geçmiş bir temsilcisi, hastalıklı burjuva döneminin kendi kendisiyle çelişen bir temsilcisi olarak,

---

[7] P. Honigsheim, 'Der Marx-Weber-Kreis in Heidelberg' *Kölner Viertel Jahrshefte für Soziologie,* ile karşılaştırın, cilt V, 3. kısım 1926.

[8] P. Honigsheim, 'Max Webers geistesgeschichtliche Stellung', Die Volk-wirte ile karşılaştırın, cilt 29, s.205-12; Freyer ile karşılaştırın. 1930,s.156.

'bir dönem sona ererken o dönemin değerinin farkına vararak geriye dönen bir adam[9] olarak ortaya çıkar.

Weber'in yaşamı ve tamamlanmamış çalışması, bu açıkça belli etkinliğin gün gibi ortada olan eksikliğine rağmen zamanımızın bütününü kuşatır. Marx gibi Weber de, bilimsel maddenin çok büyük kitlelerini asimile ederek ve aynı tutkuyla yaşadığı zamanın politik olaylarını takip etti. Marx ve Weber'in emirlerinde demogojik bir stil ve eylem yeteneği vardı. Buna rağmen her ikisi de, destekleyici malzemeler ve dipnotlarla aşırı yüklenmiş ve hemen hemen hiç okunmayan, düşünce sınırları sık sık tükenmeye yüz tutan çalışmalar ortaya koydular. Marx *'Kutsal Aile'*nin içinde bulunduğu gerginliği gözler önüne sererken, Weber ölçüsüz ve aman vermez bir dikkatle, anlaşılması güç çağdaş orta hallilik kuramlarını sürdürür.[10] Hem Marx hem de Weber, bilimsel huysuzluk ve kişisel nefreti abarttılar; kısa makaleler, bitmemiş kitaplar haline gelir. Nitekim, şöyle bir soru belirir: Sıradan yasal bir durumu, bir akademik görüşmeyi, veya bir kitabın eleştirisini veyahut Almanya'nın geleceğini eşit ölçüde hedef alan böylesine şiddetli bir öfkenin ardında bulunan yaşamsal itki nedir? Ya da, yine eşit şiddetteki bir tartışmada Rhenish sansürüne[11] veya Herr Vogt'a yetki veren[12] ya da Lasselle ve Bakunin'in işçi sınıfının yazgısına duyduğu ilgiyi ilerleten itki nedir?[13]

---

9 Marianne, Weber'in eşi için yazdığı biyografide epigram olarak kullanılan şiirden *(Max Weber: A Biography).*

10 Marx ve Engels, *The Holy Family or Critique of Critical Criticism.*1845.

11 Basın özgürlüğü üzerine Rhenish Diet'teki tartışma makalesi, *Rheinische Zeitung,* Mayıs 1842.[Eds].

12 *Herr Vogt.* 1860.[Eds].

13 Karl Marx, *The First International and After* ile karşılaştırın (Penguin) [Eds].

Yanıt, açık olarak şudur: Bütün bu durumlar da önemli olan tek şey her zaman aynı kalan bütünlüktür. Bu, Weber için, mutlak insan 'saygınlığı'ndan kaçıştı. Marx için ise, sınıfının temel davasıydı. Sonuç olarak, her ikisi için de sorun, insanın azat edilmesiyle ilgiliydi.

Bilimsel çalışmalarının ardındaki itkide ve eleştirici tutumlarında temelde bulunan şey bu tutkuydu -ki bu tutku, ele aldıkları olgulara ilişkin tarafsızlıklarını garantilemekteydi.[14] Marx, doktora tezinin önsözünü Prometheci bir taşlamasıyla sona erdirir: "Bütün dünyevi ve semavi tanrılara karşı."[15] Özgüven, aynı zamanda Weber'in eleştirel tutumunun temeliydi. Bu tutum, Stefan George[16] ve yandaşlarının dini eğilimlerine ilişkindi -bu iki adamın ateizmleri son derece farklı olmasına rağmen. Weber ve Marx'ın bilimsel çalışmalarını mutlak olarak şekillendiren şeyin temelinde tamamen bilimle ilgili bir içtepi vardı. Bu yalnızca, politika planları yaptığı akademik kariyerine yön verilen Marx'ın doğrusu değildir, aynı zamanda, politikadan bilime doğru ters yönde yönlendirilen Weber'in de doğrusudur.

Weber'in araştırmalarının belirgin konusu, kehanetin içdünyevi anlamındadır. Fakat, eski Yahudi peygamberlerinin çözümlemesini yaptığı çalışmasını[17] kısmen gözler önüne

---

[14] Bir yazgı olarak bilim ve politikayı işlediği derslerinde, Weber'in kendisi, tekrar tekrar tutku ve nesnellik arasındaki içsel bağıntıyı belirtir (Gerth ve Mills, 1947, s.135 ve 137; 84 ve 115). Bu bağıntının yorumu Hegel tarafından *Tarih Felsefesi*nin önsözünde verilmiştir.[Eds].

[15] *Differenz der demokrotischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841.

[16] Stefan George, 1868-1933. 1892'de kurduğu Blatter für die Kurst gazetesi ve George Kries' yandaşları aracılığıyla Alman kültürü yaşamında hatırı sayılır bir öneme sahip olan Alman lirik şairi.[Eds].

[17] Christoph Stending'in Marburg Üniversitesi'ne 1931'de sunduğu eski Yahudi peygamberleri görüşü açısından Weber'in kendi yorumunu belirten (bkz. *Weber, Ancient Judaism*) 'Politik und Wissenschaft bei Max Weber' teziyle karşılaştırın.

seren Weber, 'ilk aşamada bir bilimsel başarı' olduğu halde kehanet türünde bir belge gibi görünen *Komünist Manifesto*'yu reddetti[18] (Fakat Manifesto'nun amacı, kehanetlerini 'bilimsel' anlayışlara dayandırarak 'ütopyacı' sosyalizmden ayrılmaktı).

Marx ve Weber'in 'tarihsel' araştırmalarının ardındaki özsel güdü, politik müdahale olasılığına doğru yönelen çağdaş gerçekliğin doğrudan tanınmasıdır. Her iki düşünür de, peygamber karizmasını Weber'in modern profesyonel politikacının kişiliğine özgü olarak kabul ettiği gazetecilik, avukatlık ve 'demogoji' yeteneğiyle birleştirdiler. Yine de, Weber için bilim ve politika ayrı kaldı. Çünkü, her iki alanda da 'uzman' konumunu kabul etmesine rağmen, uzmanlaşmanın dar anlamında bilimin, partizanlığın dar anlamında ise 'politikanın' ötesine geçti. Marx, aksine, bilimi ve politikayı, kuramsal pratik ve pratik kuram olan 'bilimsel sosyalizm' bütünlüğünde birleştirdi.[19] Bilim ve politikaya yansıyan fikir birliklerinde ve ayrılıklarında, Marx kadar Weber de, kuramsal ve pratik davranışlarını bir bütünlük içinde tuttular. Bu ise, her ikisinin de yalnızca kuramcı olduklarını gösterir.

Marx, gençliğinde, şöyle der: 'Sağduyunun bilincimizle kaynaşması sonucunda aklımızın kabul ettiği idealar... kalplerimizi kırmadan kaçıp kurtulamayacağımız bir zincirdir; idealar şeytandırlar ve insan ancak boyun eğmeyle onların hakkından gelebilir.'[20] Weber de kendi 'şeytanının' peşinden gittiği için,

---

18 Weber, 1924 b ile karşılaştırın, s. 255 ve devamı.

19 Lupol ile karşılaştırın, 1929, s.8 ve devamı.

20 Marx, 'Der Kommunismus und die Augsburger Ailgemeine Zeitung', *Rheinische Zeitung*, Ekim 1842.

muhtemelen aynı şeyi söylerdi. Sağduyuları bilinçleriyle kaynaşan bilim adamları gibi hem Marx hem Weber 'akıl' sevenler olmamalarına rağmen ender anlamda filozof olarak adlandırılabilirler. Filozof olmayı istemedikleri halde, farklı bir anlamda filozofturlar, çünkü akademik felsefeyi 'mantık' ve 'epistemoloji,' başka bir deyişle, 'profesyonel felsefe' olarak gördüler.

> *Bir çoğumuz Max Weber'i filozof olarak düşünürüz... Fakat filozof olsaydı, bugün bir filozofu filozof yapan anlayıştan farklı bir biçimde zamanımızda tek olurdu... Kişiliğinde döneminin tüm devinimleri ve problemleri mevcuttur; döneminin getirdiği güçler, onda alışılmadık bir şekilde dinç bir yaşama ve olağanüstü bir berraklığa sahiptir. Weber, dönemin ne olduğunu betimler... ve büyük ölçüde Weber'in kendisi bir* ***dönem****'dir. Max Weber'de varoluşçu filozofların vücut bulmasını görmekteyiz. Diğerleri özde sadece kişisel inançlarını belirlerken, Weber'in geniş tininde harekete geçen ise 'dönem' inancıdır... Weber'in tavrı, tinin ancak daha yüksek bir düzende var olabileceğinin bilincine varmamızı sağlar.*[21]

Weber'in çağdaşlarımız tarafından bu şekilde anlatılması, Marx'ın çağdaş anlatılarında da yankılanır:

> *O, üzerimde hatırı sayılır bir etkisi olan bir fenomendir, aynı alanda etkin olmamıza rağmen; kısacası, kendinizi açıkça ortaya çıktığı zaman (hem yazılarında hem de öğretim görevlisi olarak) Almanya'nın tüm gözleri kendisine çevrilen ve şu an yaşayan belki de en büyük ve tek dahi filozofla tanışmaya hazırlayın... Her zaman, bir öğretmen*

---

[21] Karl Jaspers'in Max Weber'i Anma Söylevi'nden; Karl Jaspers, *Max Weber.* 1921. 1926.s. 3. Jaspers'ta yeniden yayımlanır, *Rechemschaft und Ausblick*, s.9.

olarak, felsefede böyle birinin yokluğunu çektim. Ve yalnızca şimdi, felsefenin gerçek dünyasında ne kadar ahmak olduğumu fark ediyorum.[22]

Ne Marx'ın ne de Weber'in sosyolojisi, uzmanlaşmanın sınırlarıyla kısıtlanmıştır. Yine de, sosyolojik sorunsallarının temel evrenselliğine bir anlam yüklemek, uzmanlaşan bir disiplin olarak sosyolojinin sınırlarını genişleten 'sosyalizm' bakımından tümüyle yanlış anlaşılacaktı. Aslında Marx ve Weber'in yaklaşımları Hegel'in tarafsız tin felsefesinin insan toplumunu çözümlemesine dönüşmesiyle açıklanmıştı.

Buna rağmen, *Kapital*, burjuva 'ekonomi politik'in' kritiğinin, ve Weber'in sosyolojisi de, uzmanlaşmış bilimin dışında bir şeyi ileri sürmemişlerdi.

Fakat bu tuhaf, uzmanlaşmış bir bilimdir; kendine ait özel bir alandan yoksundur. Bu bilimin tüm ilgileri, daha önce diğer uzmanlaşmış bilimler tarafından ale alındı. Nitekim, sosyoloji de evrensel bir hale gelen uzmanlaşmış bir bilimdir. Geçmişin 'görkemli felsefesi' gibi, tüm bilimleri kendi içinde sınıflandırır ve tohumlar, bu bilimlerin... her şekilde insanla ilgili olmaları ölçüsünde.

Sosyolojinin bu türü,

Özbilincin modern dünyada varsayıma yöneldiği, toplumsal bir özbilgi haline gelen bilimsel bir tarzdır... Marx'ın kendi görüşlerini kesin olarak etkileyen bilimsel bir buluş anlamında materyalist tarih yorumunu kabul eder.[23]

---

[22] Moses Hess'in, A. Auerbach'a gönderdiği mektuptan, 1841 Hess, 1959.

[23] Jaspers, daha önce belirtilen eseri, s.6 ve devamı; *Rechenschaft und Ausblick*, s.9.

Nitekim hem Marx hem de Weber, zorunlu olarak, sosyolog, yani felsefi sosyolog olarak adlandırılırlar; herhangi bir özel 'sosyal felsefe' kurdukları için değil, gerçekte, kapitalizm başlığı altında, varoluşumuzun asıl sorunları ışığında çağdaş yaşam şartlarının bütünlüğünü sorguladıkları için. Her ikisi de -Marx doğrudan, Weber ise dolaylı olarak- 'ekonomi'nin insan 'yazgısı' haline gelmesinin farkındalığında vurgulanan kapitalist burjuva ekonomisi bakımından, burjuva toplumundaki modern insanın eleştirel bir çözümlemesini sağlarlar.

Batı kültürünün evrensel gelişme eğilimini düşünüp tarttıktan sonra, Weber, gözlem yapmak için duraklar: Nitekim, 'bu, modern yaşam için tarihi önem taşıyan bir güçtür: Kapitalizm.'[24] Benzer olarak, Marx, *Alman ideolojisi*'nde şu soruyu yöneltir: 'Farklı bireyler ve ülkeler arasında özel üretimlerin bir değiş-tokuşundan başka bir şey olmayan ticaretin kendisi... tüm dünyada nasıl baskın olabilir ve eski çağlardaki kader gibi olan bir bağlantı... görünmez eliyle dünyayı nasıl havada asılı tutar...imparatorlukları ve insanları yaratır ve yok eder?'[25] Marx, kendi sorusunu çabucak yanıtlar; 'insanın, karşılıklı ilişkilerinin kontrolünü yeniden kazanması gerektiği düşüncesinin yolunu gösterir. Weber'in önerebileceği yalnızca bir 'tanı' iken Marx bir tedavi önermektedir.[26] Bu fark, kapitalizme getirdikleri yorumlarında açıklanır. Weber, kapitalizmi, kendiliğinden tarafsız bir görüş olan, fakat belirsiz bir biçimde değerlendirilen evrensel ve önlenemez 'rasyonalizasyon' bakımından

---

24 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s.17.

25 *Marx, Alman İdeolojisi*, 1.kısım, bölüm A, 1.Tıpkı Marx gibi, Lasalle de, 'burjuva dünyasının eski ve soğuk inancı olarak pazar yasalarını' belirtir.

26 E. Wolf, 'Max Webers ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik' *Losos*, cilt 19, no : 3, 1930.

değerlendirir. Marx ise, tam tersine, belirsiz olmayan bir biçimde, evrensel fakat dönüştürülebilir olan, 'kendine yabancılaşma'nın olumsuz düşüncesi üzerindeki yorumlarını vurgular. Kapitalizmin temel anlamının alternatif bir nitelendirmesi olan rasyonalizasyon veya 'kendine yabancılaşmanın' modern bilimin yapısını da kısa bir biçimde özetlemektedir. Uzmanlaşmış bir girişim olarak bilim, bu evrensel yazgının anlatımı ve aynı zamanda da aracıdır. 'Bilimsel ilerleme bir etkendir -bu bin yıllardır maruz kaldığımız ve bugün genellikle olağandışı bir şekilde olumsuz olarak değerlendirilen anlıksallaşma sürecinde en önemli etkendir.'[27]

Marx, 'birbirine ait olan nesnelerden vahşice çekilip koparılan, politik ekonomiye suçlamalar yönelten eleştirmenleri de benzer biçimde yanıtlar: 'Bu kopuş bir anlamda kitaplardaki gerçeklikten değil, ama gerçekliğe ait olan kitaplardan etkilenerek kendi tarzını oluşturmuştur; ve yerine getirilmesi gereken görev, gerçek ilişkilerin kavranması değil, düşüncelerin diyalektik olarak uzlaştırılmasıdır'.[28] Bu kopuş, kırık dökük bir gerçeklikle uyuşarak, değişmez bir biçimde, gerçeklik, tarafsızlık ve bilimsellik kavramlarımız için kuralcı bir tutum izleyen uzmanlaşmış bilimin baskın özüdür. Ve bu öz, Marx ve Weber'in çağdaşlaşma özelliğine pek önem verilmemesi durumunda ortaya çıkarılabilir.

---

[27] 'Bir yazgı olarak bilim' Gerth ve Mills 1947,s.138 ve devamı

[28] *Grundrisse*, önsöz, bölüm 2.

Bölüm 2

'RASYONALİZASYON' Bakımından Weber'in Kapitalist Burjuva Dünya Yorumu

Weber'in Araştırmasının Başlangıç Noktası

Cezbedilenin telaşındaki gerçek...
Yalnızca değiştirmek için öğrenilen,
Yeni inançlar ya da hatırlamamak için...
Yıpranmış yastıklardaki dinlencesiz gerçek,
Tükenmiş kırıntıların tekrar çiğnenmediği...
Asaleti bile şatafatsız bırakan,
Yerinden edilmiş sürgündeki idollerin,
İçi oyulmuş göğün ve cehennemin özünün

Her yükünü omuzlarınıza yüklemeye çalışan gerçek.
Bu gerçek, sizi binlerce kapıdan geçirir.
Diğerlerinin içinde boğulduğu yerden çıkardığınız
Yanlışlardan bağımsız gerçek.[1]

Weber'in araştırmalarının başlangıç noktası olan 'bilinenin değer' alanı, temelde tektir. Bu, gelişigüzel bir olguya ya da kapitalizmin 'genel kültürel önemi' ne ait değildir. Weber'in geniş bir alana yayılan araştırmalarının ve tüm yöntembilimsel tartışmalarının tam ortasında bulunan bu alan, özellikle şuna dikkat çeker: 'Ardından ayrılmayı istemediğimiz sosyal bilim, gerçekliğin bilimidir *(Wirklichkeitwissenschaft).* Bu bilimin belirgin niteliğinde, içinde bulunduğumuz ve etrafımızı çevreleyen yaşamın gerçekliğini kavramayı diliyoruz. Sahip oldukları tarzda gelişmelerini sağlayan nedenlerin yanı sıra, bu bilimin çağdaş formlardaki bireysel fenomenlerinin kültürel anlamını ve karşılıklı ilişkisini kavramak da önemli bizim için.'[2] Sonuç olarak, tarihsel zorunluluktan dolayı nasıl olduğunu (Ranke'deki gibi)[3] ve nasıl olmak zorunda olduğunu

---

[1] Friedrich Gundolf, 1880-1930, Alman edebiyat tarihçisi ve 'George grubu'nun bir üyesi (Bölüm 1, not 16 ile karşılaştırın). Max Weber'e yazılan bir şiirden alıntı (Gundolf, *Gedichte* ile karşılaştırın, s.23 ve devamı) (Eds).

[2] ' "Objectivity" in social science and social policy' Shills ve Finch, 1949, s. 72. Landshut.1929. s.13 ve devamında, tümcelerin bile bunu takip etmesini - gerçekliğin kuramsal olarak belirlenmesini içeren bir takiptir bu- değişik biçimlerde ortaya koymuştur. Weber'in düşünsel gereçlerindeki nesnel uygunsuzluğun daha fazla üzerinde durmadık. Çünkü, -Landshut'un tersine-, Weber'in sorunsal'ını, Marx, kuramsal yönergeler ve kategoriler bakımından değerlendirmek için tartışmaktayız. Niyetimiz, Weber'in öncü ilkesinin bağımsız niteliğini, kapitalizme getirdiği yorum açısından Marx'ın yorumuyla aralarındaki farklar ölçüsünde betimlemektir.

[3] Alman tarihçi Lepold Von Rankel (1795-1886) tarafından uydurulan slogana gönderme niteliğindedir -ki tarihçinin görevi de 'Bu, gerçekte nasıldır? (*wie es eigentlisch gewesen ist?*)' sorusunu açıklamaktır.[Eds]

(Marx'taki gibi) ortaya çıkarmak, bu tarihsel sorgulamanın amacı değildir. Tarihsel soruşturma, bugün nasıl olduğumuzu kavranabilir kılmalıdır. 'Kapitalizm, bugünün tarihinde bulunan seçkin bir etmendir, "insanın yazgısı" sürecinin bir parçasıdır.[4]

Bizi çevreleyen ve belirleyen gerçekliğin 'anlamını' bu şekilde kavramak -bu sosyo tarihsel özbilgi- Weber tarafından, mutlak etmenler ve genel 'yasalar' araştırmasında, belirgin bir biçimde ayrıştırıldı.

> *Kültürel bir fenomen biçiminin anlamı ve bu anlamın temeli, yasalar düzeneği tarafından anlamlı kılınamaz, bunun ne kadar karmaşık olduğunun önemi yoktur; çünkü anlam, kültürel fenomenin değer idealarıyla olan ilişkisini önvarsayar. Empirik gerçeklik bizim için bir kültürdür, çünkü (elimizden geldiğince) onu değerlerle ilişkilendiririz; bu ilişkilendirmeyle ampirik gerçeklik bizim için anlamlı kılınan gerçekliğin bu öğelerini, yalnızca bu öğelerini kapsar.*[5]

Bundan dolayı, 'önvarsayımlar olmaksızın' insan gerçekliğimiz asla kavranılamaz. 'Gerçekliğe ait, ciddi bir 'önvarsayımsız' bilgi edinme girişiminin doğuracağı tek neden, sayısız algılar hakkındaki varoluşçu yargıların bir kaosu olacaktı. Ve bu neden bile, yalnızca göründüğü kadarıyla mümkün olabilecekti.'[6]

Sürecin sınıflandırılması, örneğin, sosyo-ekonomik bir fenomen olarak, sürecin kendisinde tarafsız bir şekilde içkin olan herhangi bir şey anlamına gelmez. Sınıflandırma, sonra-

---

[4] Freyer ile karşılaştırın, 1930, s.156 ve devamı.

[5] ' "Objectivity"in social science and social policy', Shills ve Finch, 1949, s.76.

[6] İbid., s.78.

dan böyle bir 'süreç'in belirgin kültürel anlamından doğan 'bilişsel çıkarlarımız doğrultusunda koşullanmıştır.[7] Bu anlam, tek tek bireyler olarak değil, ama insanlık olarak bizim için, her nasılsa öyledir. Fakat, bizim için anlamlı olan şey, tabii ki, ampirik olarak belirlenen 'önvarsayımsız' bir soruşturma tarafından keşfedilemez; 'anlamsızlığın farkına varma, soruşturma konusu haline gelen herhangi bir şey için önkoşuldur,'[8] sözde değer bilme ve sorunsallık için bile bir önkoşuldur ve üzerinde düşünülüp taşınılan kapitalizmin anlamının da 'gerçeğidir'.

İnsan gerçekliği, bizim için ve bir çok olası ayrıntıdaki 'değer bilme' için anlamlı bir olgudur. Bu, bilimin yalnızca bilim olma niteliğindeki anlamlı olgusundan başka bir şey değildir.

Modern varoluşumuzun ve onun problemlerinin belirgin tarihsel niteliğinin özelliği olarak Weber, kendi bilimsel biliş formunu dikkate alır. Bu, onu, bir çok Marksist tarafından sergilenen bilimdeki saf inançtan ayrı tuttuğu kadar, uzmanlaşmış bilgiye düşünmeden duyulan herhangi bir bilgince düşüncesiz heveslilikten de radikal olarak ayrı tutar.[9] Bilimin niteliğinin bilincinde olması, Weber'i uzmanlaşmış ve rasyonalize edilmiş bilimin anlamını sorgulamaya iter.[10] Bilimin kendisi, uzman ve profesyonel ve bu ölçüde de 'pozitif' olmakla,

---

[7] İbid., s. 64.

[8] İbid., s. 76.

[9] Bu genel nitelemeyi doğrulayan istisnalar, Korsch (özellikle *Marksizm and Philosopy* s. 73 ve devamı) ile Lukacs'tır. 1923, s. 103 ve devamı, s.181 ve devamı.

[10] Özellikle 'Science as avocation' ile karşılaştırın, Gerth ve Mills, 1947, s. 132, 138 ve devamı ve 152; ayrıca Weber, 1924b, s.252; 1904, s. 15 ve devamı; 1903-6 s.115 ve devamı "Objectivitiyin social science and social policy' Shills ve Finch. 1949.

'kapitalizm'in tininin ve tinsizliğinin bir parçası haline geldi. Böyle bir bilimin yapısı içinde, bu türden bir bilimin -bilimsel olarak- herhangi bir anlamının olup olmadığı ya da ne türden bir anlamının olduğu belirlenemez.[11] Ne 'Tanrı'ya, ne 'Gerçek varlığa' ne de kişisel 'mutluluğa' giden bir yol bulunmadıkça da, bu mümkün olamaz.

Weber'in bilimin değerine yönelttiği 'yöntembilimsel' soru, Nietzsche'nin, doğruluğun değerini ve anlamını sorguladıktan sonra *felsefeye* yönelttiği soruyla temelde aynıdır: İçimizde *bizi* gerçekliğe iten dürtü, kendi kendisinin bilincinde olduğu anlamda değilse, varlığımız hangi anlamda bir doğru'ya sahip olabilir?[12] Weber, 'bilimsel doğruluk' değerine duyulan inancın belli bir takım kültürlerin üretimi olduğunu gözlemler.[13] Bu hareket noktasından yola çıkarak, bilimsel yargının sözde değer-özgürlüğüne gereksinimi olduğunu ileri sürer. Bu, saf bilimsellikten uzaklaşmaya neden olmaz; değer özgürlüğü gereksinimi, bilimsel yargı içindeki bilimsel-dışı standartları dikkate alma arzusudur. Bu, öğretinin talep ettiği yönlendirici çıkarların ve 'değer idealarının' elenmesi değil, kendimizi onlardan uzak tutmak amacıyla bizim için bir temel sağladıkları ölçüde nesnel olmaları anlamına gelir. Bu, bilimi inançtan[14] ayıran bir pamuk ipliği hattıdır. Bilimsel yargı, *ayrı* olmaları gerektiği halde kategorik olarak değer yargısından ayrılamaz.

Bilimsel 'nesnelliğin' ilgilenebildiği ve ilgilenmesi gereken, 'öznelliğin' aldatıcı bir yalanlaması değil, konuyla bilimsel

---

11 Honigsheim ile karşılaştırın 1968, s.132 ve devamı.

12 Nietzsche 1887, üçüncü makale: What do ascetic ideals mean?

13 "Objectivity'in social science and social policy', Shills ve Finch, 1949, s.110.

14 ibid.

olarak ilgili olan şeylerin bilimsel açıdan kanıtlanamayacakları haliyle kabullenilmelidir. Sözde 'nesnellik' -Weber nesnellikten asla 'sözde' ve tırnak için de olmasının dışında bahsetmez- 'yalnızca ve yalnızca, bilgimizin *önkoşulunu* meydana getirmeleri ve ampirik bilginin bize verebileceği bu özel doğruluk değerinin önvarsayımı koşuluna bağlı olmaları durumunda *öznel* olan gerçekliğin, katagorilerde düzenlenmesi olgusuna dayanır.'[15] Sonuç olarak, 'bilimsel sosyalizm' açısından Weber'in, Marksizme karşı çıkışı, Marksizmin bilimsel olarak kanıtlanamayan idealara ve ideallere dayanmamasından değil, temel öncüllerinin öznel olmasının nesnel ve evrensel geçerliliğinin belirişiyle sunulmasından kaynaklanır. Bu nedenle, Weber'in karşı çıkışı, Marksizmin öznel ve nesnel öncüllerini birbirine karıştırması ve buna bağlı olarak kendi değer yargılarını ve önyargılarını zayıflatması doğrultusundadır. 'Daha önceki argümanlar bu karışıklığa yönlendirilir, kişisel ideal iddialarına değil. Bilimsel "nesnelliğin" ve ilkelerin yokluğu kendi aralarında içsel bir ilişki türüne sahip değildirler.[16]

Weber'e göre Marksizm, kendini bilime inanmaya gereğinden çok adamıştır. Eksikliği çekilen şey, bilimsel nesnelliğin sorgulanabilir doğasına rağmen, kesin bir *'bilimsel açık fikirlilik'*tir. Weber, bağlayıcı kuralların ve ideallerin bilimsel olarak kanıtlanamadığı ve bu nedenle de praxis için herhangi bir 'tarife' olmadığı düşüncesini destekler; yine de bu 'değer yargılarının - çünkü mutlak olarak özde 'öznel'dirler- bütünüyle bilimsel

---

[15] ibid. 'Değer Özgürlüğü' tezini göz önüne alarak Honigsheim ile karşılaştırın; 1968, s. 128 ve devamı; Freyer, 1930, s.208 ve devamı; ve Seigfried Landshut, 'Max Webers ageistesgeschichtlche Bedeutung' *Neue Jahrbüch her für Wissenschaft und Jugenbildung*, cilt 6, 1931.

[16] Shills ve Finch, 1949, s.60.

tartışma kapsamının dışında bulunmalarını kabul etmez... Eleştiriler, değer yargıları cephesinde değildir. Asıl soru şudur: Değer yargılarının ve ideallerin bilimsel eleştirisinin amacı ve anlamı nedir?[17]

Weber'in ana amacı, bu nedenle, 'bilimsel eleştiri (örneğin Roscher ve Knies'in eleştirisi) ve öz-yansıma aracılığıyla insanların kısmen sözde, kısmen de gerçek anlamda uğruna, çaba gösterdikleri[18] ve tek başlarına düşünüldüklerinde anlıksal olan 'ideaları' gerçekleştirmektir. Bilimsel incelemelerin idealarının ve ideallerinin ve 'mutlak anlamda istenilen'in gizlerinin ortadan kaldırılışı, Weber'in kendisi tarafından sosyal felsefe olarak tasarlanmıştır.[19] Bu bakımdan, bilimsel düşüncenin nihai başarısı,

> *Sağlam değer yargılarında kendini belli eden nihai standartlar biçimlendirmektir.[20] Böylelikle, bu standartlar kendi önermelerini açıklığa kavuşturan argümanlar ve tartışmalar dizisine ulaşılabilir kılınmıştır. Uzman bilimin naif olgusallığını aşan bilimsel öz-düşünce, ne yapılması 'gerektiğini' göstermez; ama önceden saptanan amacına ulaşmak için, elde edilir amaçlarıyla tutarlı olarak, neyin yapılabildiğini gösterir. Her şeyden önce, bu gibi bir öz-düşünce, gerçekte ne istediğimizi bilmemizi sağlar. Mutlak değer standartlarımızın burada önvarsayılan 'nesnel' geçersizliği, ve yaptırımcı genel 'kuralların' yokluğu, aslında bilimin genel*

---

17 ibid., s.52.

18 ibid., s. 54.

19 loc. cit.

20 loc. cit.

doğasında içkin değildir. Bu yokluk, bilgi ağacından meyva koparıp yemekle ve tarihin 'anlamı'nı kendimiz 'yaratabilmeliyiz' düşüncesinin farkına varabilmekle saptanan özel kültürel dönemin niteliğinden kaynaklanır. Yalnızca iyimser bir bağdaştırmacılık... kendini bu koşulların görkemli ciddiyeti konusunda aldatır, veya bu koşulların pratik sonuçlarını görmezden gelir.[21]

Geniş dinsel topluluklar ve peygamberler hâlâ var olsaydılar, genel olarak kabul edilen 'değerler' de var olurlardı. Bunlar olmadığı için, 'tanrılar', 'idealler', 'değerler' ve *Weltanschauugen* arasında bir mücadeleden başka bir şey yoktur.[22]

Dilthey, güçlü kanılara sahip olan 'anarşi'nin ve 'metafiziksel sınıf felsefesinin' ortadan kalkmasının farkına vararak, 'tarihsel bilincin' dışında genel-geçer ilkeler geliştirmeye çabaladı. Weber ise, aksine, bu gibi ilkelerin türetilmesinden 'vazgeçmekle' kalmamış, aynı zamanda, 'nesnel olarak formüle edilen geçerli yargıların olanaksızlığının her kanıtlanışında rahat bir nefes almıştır.'[23] Bu, tanrı-insan özgürlüğü düşüncesiyle ilintilidir. Bilimsel inceleme, yayılmacı ve kesin önvarsa-

---

[21] ibid., s.57.

[22] Burada belirtilen önvarsayım (kapitalist burjuva) toplumunun önvarsayımı *gemeinschaftlich* (komünal) sosyal yaşamın tüm daha önceki yapılarından farklı olarak, Weber'in sosyolojisinin modern sosyolojinin kökenleri ve sorunlarıyla paylaştığı bir önvarsayımdır, (Hegel'den, Stein yoluyla Marx'a). Bunun için bkz. E. Fechner 'Der Begriff des kapitalistischen Geisties bei W. Sombart ve M. Weber und die soziologischen Grundkotegorien Gemeinschaft und Gesellschaft', *Weltwirtschaftliches Archiv*, Ekim 1929. Weber'in batı kapitalizmi üzerine yaptığı ilk inceleme bile, 'Die Börse' (stok ticareti), stok ticaretini topluluğun *(Gemeinschaft)* topluma *(Gesellschaft)* doğru akışını gösteren bir sembol olarak ele aldı. Weber'in konumunu, *'Economy and Society'*de Tönnies ile karşılaştırın, cilt 1, s.40 ve devamı. Ayrıca Bkz not 77, H. J. Grab'in Weber eleştirisi.

[23] Honigsheim. 1968, s.131.

yımlara dayandığı için, anlaşılmazdır. Bu önvarsayımlar, insanla aynı türdendir, çünkü bilimadamlarının önkoşulu insandır. Bu nedenle, Weber'in görevi uzmanlaşma *sosyolojisi* değil, sosyal felsefedir. Bu doğrultudaki amacı ise, her bir özel incelemedeki yol gösterici değer idealarının *a priori* olduklarını açıklığa kavuşturmaktır.

Bu türden bir inceleme, uzmanlaşmış bilim adamlarına zorunlu olarak verimsiz görünmelidir;[24] çünkü, Weberin de ara sıra vurguladığı gibi, bu pozitif bilimsel ilerleme bakımından hiç bir kazanç sağlamaz. Fakat yine de, bilimsel nesnelliğin ve bilginin olası 'anlamının', felsefi anlamda yeniden araştırılmasına yol açar. Bu düşüncenin özgün dürtüsü, serbest-denetim 'yöntembilimi' ile alakalı değildir. Bilimsel nesnelliğin anlamının yeniden araştırılması kendisini belirgin bir inançtan yükseltir; bilimsel araştırmanın geleneklerine ve değerlerine inanmama inancından. Bu geleneksel değer idealarının en genel özelliği, koşulsuz nesnelliğe sahip çıkmasıdır. Bu, sonuç olarak, nesnel normlardaki bilim inancı ve geleneksel değer idealarının bilimsel kanıtlanabilirliğidir. Weber bu kanıtlanabilirliğe, bilimsel açık fikirlilik uğruna ve bilimin kendi yöntemiyle temel anlamda saldırıda bulunur. Bu açık fikirlilik, Marx'ın, 'bilimsel' yaklaşımı eleştirel olarak nitelemesi ve her ikisinden de gerçek anlamıyla 'insan' olarak bahsetmesi bakımından, tümüyle 'bilimsel'dir. Bilimsel açık fikirlilik, Weber için, özellikle herhangi birinin kendi yargılarıyla *karşılaştırıldığında* yaşam felsefesi kuramını betimler. Weber, gerçek insan saygınlığını, 'açıklanmayan' şeylerden olumlu sonuçlar çıkar-

---

[24] 'Critical studies in the logic of the cultural sciences', Shils ve Finch, 1949, s. [illegible] not 30; ve Weber. 1903-6, s.238,not 11b

mayı amaç edinen yaklaşımda görür. Sonuç olarak, 'nihai anlamda istenilen' ayrıntılı açıklama, yani bilimsel araştırmanın yönlendirici değer varsayımları, ikili bir amaca hizmet eder: Bu varsayımların varlıklarını ve önemini saptamak, ve çok daha kesin bir içerikte 'anlaşılır hale getirmek'.

Weber'in bilim felsefesi makalelerinde edindiği pozitif amaç, yanılsama'nın radikal olarak yıkılmasıdır. Roscher ve Knies'in yaptığı iki örnek inceleme, bir takım belirgin önyargıların ve değer yargılarının yöntemsel yıkımını içermektedir; yani, bu önyargıların ve değer yargılarının bilimsel açık fikirliliği, bugünkü bakış açısından zorunlu olarak laik kabul edilen insan tarihi olgusuyla çelişerek örselenir. Bu bilim, Nietzsche'nin söylediği gibi, 'bilimsel ateizm'dir.[25] Weber'in 'yöntembilimsel' incelemeleri, '-Hıristiyan ahlakının muhteşem dokunaklılığına sözde veya varsayımsal olarak yönelmenin bin yıl sonrasında gözlerimiz bağlanmıştı',[26]- durumun bilincinde olmasından kaynaklanır. Denemeleri içsel bir mantıkla, yalnızca modern bilimin ve kültürün değil, yaşama karşı hazır yönelimlerimizin de sorgulanabilir niteliklerinin farkına varma kapsamında yazılmıştır. Weber, yöntembilimsel düşüncelerinin altında yatan bu dürtünün tamamen bilincindeydi, tıpkı Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesine* yönelttiği eleştirisinin temel anlamının ve yönteminin bilincinde olması gibi.

Weber, sosyal ve politik bilimdeki bilginin nesnelliği incelemesini, bu yöntemsel ve kavramsal düşüncelerin tek başına bir anlam içerdikleri şeklindeki bir yanlış anlama olasılığına

---

[25] Bu ateizm fikrini Löwith ile karşılaştırın, 1964, s.368 ve devamı

[26] Scinece as a vocation', Gerth ve Mills. 1947, s.149.

karşı, bir savunma sunarak bitirir. Ama, 'yeni bir düşüncenin arıtılması'na duyarsız kalanlara karşı hiç de olumsuz bir tavır takınmaz. Son olarak, bu sözde steril tartışmaların *zorunluluklarının,* aşağıda belirtildiği gibi olumlu bir biçimde yargılanmasını sağlar.

> *Uzmanlaşma döneminde, kültürel bilim alanındaki tüm çalışmalar, maddeyi ele alış biçimlerini kendinde sonuç olarak değerlendirecektir. Bu değerlendirme, bazı yöntemsel ve sorunsal ilkelerin yerleşmesi tarafından maddenin tanınmasıyla başlayacaktır. Artık, mutlak değer varsayımları karşısında sağlam olguların ve bulguların bilişsel değeri ölçülemez; aslında, bu, olguların değer varsayımlarına demir attığının bilincinde olmayı sonlandırır. Böyle olması bir bakıma iyidir. Fakat bir noktada farklı bir görüşle karşılaşırız, düşüncenize uygulanan görüşlerin anlamlılığı belirsiz olmaya başlar ve yöntem, toz duman içinde kaybolur. Büyük kültür sorunlarını aydınlatacak olan ışık uzaklaşır. Sonrasında, bilim de, görüşlerini ve kavramsal gereçlerini değiştirmeye ve düşüncenin yüksek tepelerinden olaylar akımına doğru bir inişe hazırlanır.*[27]

Geleneksel yaklaşımlar ve bakış açıları belirsizleşmeye başladığında, bilimin yöntemleri ve kavramsal gereçleri de değişir, yöntemsel düşünceler inanılır bir temeli olan sorunların çözümü ve formülasyonu olmaksızın, Weber'e verimsizmiş gibi görünür. Yine de bazı tarihsel durumlarda, bu gibi düşünceler kaçınılmaz ve önemlidir. Bu durum 'verili bir konunun

---

[27] "Objectivity" in social science and social policy' Shils ve Finch, 1949, s.112.

sunumuna hakim olan "bakış açılarında" güçlü değişimler olduğunda, yeni "bakış açılarının" geleneksel "girişimlerle" meşgul olan mantık biçimlerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği düşüncesine yol açar. Bu sonradan, insanın kendi işinin "zorunlu doğası" konusunda bir belirsizliğe neden olur. Böyle bir durum, tarihinin şimdi içinde bulunduğu durumda sorgusuz bir biçimde bulunmaktadır'.[28]

Weber, Roscher ve Knies, denemelerinde, bilimsel yargıların anlamsızlaşmış olan mutlak standartlarının anlaşılır hale getirilmesi ve ayrıntılı iç özümlemesini ortaya koyarlar. Kavram ve Gerçeklik arasındaki açıklığa kavuşturulmamış ilişki açısından, Roscher, çalışmasında kanıtladığı tuhaf çelişkilerin kökenini bulur. Bu, nihai olarak, bilgi edinme sürecinde insan ve çağdaş dünyamızın gerçekliği arasındaki, açıklığa kavuşturulmamış olan ilişkiyi gerekli kılar. Roscher'in tarihsel olaylar çözümlemesi, her yerde açıklanmamış bir 'arka plan' olarak kalır. Roscher, bu arka planı açıklamayı düşünmez bile, ki arka plan Roscher'e göre, her şeyi bir arada içeren tek öğedir. Roscher, bu yaygın 'arka plan'a alternatif olarak, modern biyoloji terimi olan 'yaşamsal güç' olarak, bazen de 'tanrının düşünceleri' veya insanüstü kararlar olarak adlandırır. Bu nedenle, Roscher'in felsefi çıkarımlarının 'yayılımcı' karakteri[29] mutlak anlamda tanrının lütfundan türeyen ve belirgin olmayan bir inançta kökleşmişti. Fakat, Rosher'in ortaya koyduğu formülasyon, tanrısal bir düzene başvurmaktan da dikkatlice kaçınmaktaydı. Roscher, gerçekliği, sözgelimi,

---

[28] Critical studies in the logic of the cultural sciences', ibid, s.116.

[29] Weber bu anlatımı, tahminen, Lask'ın Hegel Mantığı sınıflandırmasından türetti. Emil Lask, 1875-1915: Lask ile karşılaştırın 1902 özellikle s.25 ve devamı, 56-67 [Eds].

Hegel'in 'idealar'ından çıkarsamaz. Ama, gerçeklik bilgisini insanca ve 'ampirik olarak' kanıtlanabilir bir düzeye de indirgemez. Ekonomik hayatta bile, dünyevi kişisel çıkarları sınırlayan daha yüce bir tanrısal öğe varsayar. Bu önvarsayım, Weber'in alıntılandığı yerden, 'Ekonomi Politiğin' mantıksal yapısının içine işler. Nitekim, Roscher'in 'ılımlı ve uzlaştırıcı' kişiliğiyle ilgili olan yöntemi, kendi kendisiyle çelişen ve tutarsız olan bir yapı olarak kalmıştır[30]. Roscher'in yöntemi, açık ve tutarlı bir biçimde uygulamaya konan anlatımı değildir. Roscher'in yöntemindeki 'kendi kendisiyle çelişme', doğal olarak, 'bilimsel anlamda açık fikirli' incelemenin 'dinsel bakış açısıyla', birleşmesinden kaynaklanmaktadır.

> *Roscher'in, Hegel'le olan ilişkisinde bir yozlaşmadan çok bir zıtlık görülür. Hegelci metafizik ve spekülasyon egemenliği, Roscher'de ortadan kaybolmuştur; Hegel'in görkemli metafiziksel yapıları, sıradan dinsel inancın epeyce ilkel bir formuyla yer değiştirir. Fakat burada, bu yer değiştirmenin yeniden keşfetme sürecini desteklediğini belirtmeliyiz. Buna, bilimsel çalışmadaki açık fikirliliğe doğru olan, veya bugünün uygunsuz kullanımına hizmet etmek için önsel varsayımlara bağışık olan bir ilerleme denilebilir.*[31]

Burada tamamen açıktır ki, Weber'in 'bilimsel açık fikirlilik'[32] ısrarı, kendisinin de sıkça vurguladığı gibi, yalnızca

---

30 Burada Weber açısından, her 'sorumlu' durumun açıklanması olarak belirli bir 'tutarlılık' önemi gözlemlenebilir. Bir sonraki bölümle karşılaştırın.

31 Weber, 1903-6, s. 90 ve devamı.

32 ibid., s.111, 116 ve devamı. ' "Objectivitiy" in social science and social policy' Shils ve Finch, 1949, s.58, 60.

'mantıksal' çelişkilere veya belirsizliklere ilişkin değildir. Daha doğrusu, bilimsel ve felsefi uygulama, Weber'in ısrarının 'alışılagelen' olaylara yönelmiş olan yaşama karşı tamamen laik bir tutumun izlenimi olduğu olgusundan yola çıkarak, bir açıklık değeri ve açık fikirlilik kazanır. Böyle bir yönelim ise, Roscher'in dinsel tarih yorumuna ters düşer. Weber'in 'ampirik' yöntemini belirleyen şey, aşkınsal idealler tarafından kuşatılmış olan varlık-olmama'nın açık fikirliliğidir.[33]

> *Roscher'in yaptığı gibi, Weber de, Knies konusunda, özgürlük kavramının temel felsefi dayanağını ve ekonominin yöntemi ve mantığı açısından önemini açıklığa kavuşturur. Açıktır ki Knies, tarihsel olarak saptanan Almanya'daki tüm araştırma alanlarının, insan kültürünün içine işlediği ve esas olarak tarihsel hukuk okulunun etkisi altında bulunduğu 'organik' doğal haklar öğretisi tarafından tuzağa düşürülmüştür.*[34]

Weber bu durumda, şu soruyu sorar: Knies'in özgürlük kavramınca ima edilen, hangi kişilik düşüncesidir? Yanıt, somut bir dünya açısından düşünüldüğünde soyut, ama kesindir. Knies kişilik düşüncesini bir tür bireysel 'töz' olarak önvarsayar. Kişiliğin formel birliği, kendisi tarafından gizli şekilde, sonradan nesnel bir şekilde ve çelişkilerden bağımsız olarak yorumladığı organik-natüralistik birliğe dönüştürülmüştür. Buna ek olarak, doğası ön koşul olarak görülür. Fakat, Weber'in gözlemlediği üzere püritanizm gibi kültürel hareketler, insanın çelişkili ahlakı tarafından belirlenen bir insan türü oluşturmaktadır.

---

[33] Weber, 1903-6, s.88.

[34] ibid., s.199.

Roscher gibi Knies de, her yerde bir karanlık zemin ile, tarihsel süreç içindeki nihai eylem niteliğine ve tarihsel yorumlamanın ilkelerine sahip bir tür yaşamsal güç ile karşı karşıya gelir. Knies, 'romantizm ruhu bakımından' metafiziksel ve esaslı bir bireyler ve halklar düşüncesi önvarsayar; Weber, bunu, 'Roscher'in dindar inancının zayıf bir versiyonu olarak adlandırır. Roscher, 'bireylerin olduğu kadar halkların "tini"nin de, bir biçimde Tanrı'nın elleri tarafından yaratıldığına' inanmaktaydı.[35] Knies ise, hâlâ, dikkatleri antropoloji ve biyoloji alanlarına yönelten Hegelci tarih metafiziğinin epigonelerinin etkisi altındaydı. Bu geleneksel bakış açısı, Knies'in temel düşüncelerinin *'tanrıdan olma'* niteliğinde açıklığa kavuşur.

Gerçek ortaklık ve soyut türler düşüncesi, Knies'in çalışmasında üstüste gelmiştir. Knies, düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi bilimsel açık fikirlilikle sunmakta başarılı olamamıştır.[36] Bu 'başarısızlık', mantıksal bir kesinliğin yokluğu

---

[35] ibid., s.205.

[36] Weber, kendisi için, bu ilişkiye düşünsel olarak egemen olmak amacıyla bir 'ideal tip' yapısı, bir temel felsefi nitelik yarattı (bu nitelik, belirgin bir gerçeklikte bulunma olgusunda bulunmaktadır -ki aynı zamanda bu gerçekliği de oluşturur). Landshut, 'Max Weber's geistesgeschichliche Bedeutung'unda (s. 38 ve devamı) bu yapının yapaylığını karşılamaktadır. Weber'in gerçeğin bilgisini kendi anlamında yakalayabilmek için kendi soruşturma amacını terketmesi, 'değer yönlendirimi ve gerçeklik arasındaki ilişki yoksunluğuna' ya da genel olarak 'insanlık ve dünya arasındaki hatalı ayırıma' dayanmaktadır. Landshut'un göremediği, being-in -the-world (dünyada olma) bağlamında, insanın ontolojik 'varoluşunun' (Heidegger), bu ontolojik birliğin belirleyici yöntemiyle, antropolojiyle ilgili olan bir şeyi ima etmemesidir. Marx ve Weber için modern being-in-the-world'ün tarihsel belirliliği, 'rasyonalizasyon' ve 'kendine yabancılaşma' tarafından karakterize edilir. Bu, insanın ve dünyanın ayrılmasına yol açar. Bu ayırım, az ya da çok, tüm modern kavramlaştırmaların 'yapısalcı' karakterine ve uygulamanın teknik karakterine karşılık gelir. Lukacs'ın anlayışına göre sosyo-tarihsel anlamda yaratılan bu ikilik, aynı zamanda tüm modern felsefenin ve antinomilerin ikili düşünsel yapısıdır (Lukacs, 1923, s.110 ve devamı). Lewalter 'Wissensoziologie und Marksizmus', *Archivfur Sozialwis-*

→

gibi 'bilimsel' bir hatadan kaynaklanmaz. Doğrusu, bu emanatistic 'mantık', kendisinde, genel metafiziksel veya ontolojik öncüllerin sonucudur. Bunlar, Dilthey'in, 'insanın gerçekliğe' karşı metafiziksel tutumunun işaretleri olarak bahsettiği şeylere dayanır.[37]

Weber'in gerçekte gözler önüne serdiği, tam olarak bilimsel bir belirsizlik değildir. Tersine, Knies'in, yönlendirmesinde henüz iyice laikleşmediği ölçüde, bilimsel anlamda belirsiz olduğu gerçeğini anlatmaktadır. Bu nedenle, Weber'in Roscher ve Knies'in *tanrıcı* kavramlaştırmalarına karşı çıkışının sonucunda değişen şey, yalnızca 'mantıksal düşünsel gereç' değildir. Değişim, temel yöntembilimi ve aynı zamanda bu yöntembilim yoluyla özel yöntemde ve düşüncelerde sunulan 'gerçekliğin' kendisinin eleştirel düşüncesini etkiler. Gerçekliğin tamamen laik olana dönüştürülmesinin yanında, *tanrıdan olma* kavramlaştırma da 'nesnel' bir anlam olmaksızın ideal - tipik bir yapı haline gelir, ve sosyal 'yapıların' tüm ciddi tanımlamaları ortadan kaybolur. Weber'in temel yöntembilimsel kavramlarının 'adcı' ve anlamcı niteliği ve bütün bilimsel yaklaşım tarzı, aslında, bilimin dolaysız talebinden kaynaklanmaz. Bu yaklaşım, 'görüngüler' bakımından değersiz de kılına-

---

→

senschaft und Sozialpolitik, cilt. 64, 1930. Lukacs'ı 'mantıkçı' Marx yorumu için eleştiren Lewalter, bana göre bu yaklaşımın pozitif önemini yanlış anlamıştır. Sözü edilen yaklaşım, Lukacs'ın tutarlı bir biçimde Marx'ı izleyerek- felsefenin en soyut kategorilerinin bile sosyo-tarihsel yorumunu yaptığı ve bu nedenle de bu kategorilerin içerdiği önemden vazgeçtiği olgusudur (Marx, *Contribution to the Critigue of Political Economy*'nin önsözüyle karşılaştırın). Bununla birlikte, Lewalter, kuramsal bir düzlemde bile varlığın bütün insancıl-sosyal biçimlerinin temelindeki devrime eşlik ederek bir devrim olasılığının taslağını çizer. İdeal tip kavramıyla ilgili olarak, ayrıca Bkz. Alexander Von Schelting *'Archiv für Sozialpolitik und Sozialwissenschaft*, cilt, 49, 1922 [von Schelting ile karşılaştırın 1934 Eds].

[37] Dilthey 1959, cilt 1, s.351 ve devamı.

maz (çünkü Weber, görüngülerin yalnızca logos yoluyla bildiride bulunabildiğini önvarsayacaktı). Bu ise, insanlığın gerçekliğine karşı tamamen belirgin olan tutumunun, başka bir tutarlı açıklamasıdır. İdeal-tipik yapı, 'illüzyonlardan bağımsız' olan insanoğluna dayanmaktadır. Bu insan kendini, nesnel olarak anlamsız ve aklı başında olan, bu ölçüde de vurgulu bir biçimde 'realistik' olmaya başlayan bir dünyaya inanmaya zorlar.

Bu nedenle, insan, bağımsız anlamın ve anlam içeriğinin ideal-tipik yapıya ait yorumuna girişmeye zorlanır. İnsan, her şeyden önce 'kendisi olarak', gerçeklikle ilişkisini tanımlamalıdır, ve kuramsal ve pratik terimlerde bir anlam yaratmalıdır: Ulus, devlet ve birey, bundan böyle, daha derin zeminlerle birleştirilen tözler olarak kavranamaz ve yorumlanamaz. Yalnızca bilim dışı olduğu için değil, aynı zamanda bu türden bir görüş, aşkınsal önyargılarda ve ideallerde tuzağa düşürüldüğü için de, yaşadığımız dünya artık bu özel türdeki önyargıları yargılamaya başlar.

Yalnızca bu şartlarda, bireylerin eylemi gibi bazı sosyal eylem türlerinin gerçekleşeceği olasılığından bakıldığında, Weber'in devlet varlığının örnek açıklaması gibi durumlar anlaşılabilir. Bu açıklama, *gerçekte*, tamamen belirgin bir devlet vari 'gerçeklik' modeline -içinde bulunduğumuz modern devlete- dayanmaktadır.[38] Bu, bir tür rasyonel 'kurum', bir 'girişim' niteliğindeki devletin kavramıdır. Hegelci terminolojide *Verstandesstaat* sivil toplumun rasyonel 'devletidir'[39], ya da Marx'ın

---

[38] Weber'in *'Bureauracy and political leadership'* ve *Economy and Society'de* yaptığı devlet nitelemeleriyle karşılaştırın, cilt III, s.1393 ve devamı.

[39] Hegel ile karşılaştırın, 1821, 183. paragraf [Eds].

terminolojisine göre, soyut evrensellik tek tek özel kişiler olarak bireyler üzerine kurulur.[40]

Weber, 'bireysel' ve 'rasyonel' tanımlamasının yöntembilimsel önemi üzerinde durduğunda (Spann ile karşılaştırın)[41] ve bunun bağımsız niteliğinin yanı sıra değer ilişkililiğinin de yadsıdığında,[42] uzmanlaşmış bilimadamı olarak kendini yanlış tanımlar. Weber'in Roscher ve Knies için kanıtladığı eşit ölçüde kendisi için de doğrudur: Mutlak önvarsayımlar ve *Weltanschaungen* 'mantıksal' yapıya doğru genişlemektedirler. Weber'in sözde sosyal yapılarının bireyselci tanımlamalarında içkin bulunan mutlak varsayım şudur: 'Bugün yalnızca "birey" -kendi kendine yeten insan doğrudur, gerçektir ve varoluşa hakkını verir, çünkü diğer bütün türlerin "nesnellikleri", rasyonalizasyon aracılığıyla açıklığa kavuşturulmuştur, ve artık herhangi bir bağımsız anlama sahip değildirler. Eğer devlet, esas olarak bir özel kişiden başka kendinden sorumlu olan bir *res publica* olsaydı ve insan da bu devletin vatandaşı olsaydı, o

---

40 Bkz. Marx, 'Critigue of Hegel's Philosophy of State' özellikle 279 ve 303. paragraflara karşılık gelen bölüm, Bkz. ayrıca s.102-9 [Eds].

41 Bkz. Weber, 1921b, cilt1, s.13 ve devamı; ve Spann, 1914, s.317.

42 When Freyer (1930, s.177) Yöntembilimsel bireyciliğinin tözel bir bireyciliğe dönüştüğünü söylediğinde, bunun gerçekten kararlı bir ilişkinin kuramsal evrilmesinden doğup doğmadığı sorusu sorulabilir. Freyer'in kendisi, sosyal görüngünün insan canlılığı ve nesne şekilliğine neden olan fikirlerin formasyonunu talep eder. Ama bu ikili bakış açısı bile, sosyal ve bu nedenle de sosyolojik olan sorunsalımızın gerçek vurgusunun yerleştiği sorudan kaçamaz. Çünkü Freyer'in kendi görüşünde sosyolojinin kendisi, sosyo-tarihsel olarak kökleşmiştir. Freyer'in sosyal gerçeklik ve 'nesnel' tin'in yapıları arasında yaptığı ayırım, insanın, modern insanın-sosyal düzene karşı tutucu olmayan bir yaklaşımı olduğunu önvarsayar; genel terimlerle ifade etmek gerekirse, 'topluluk'tan ziyade 'toplum' yapısını önvarsayar. Bu noktada Grab ile karşılaştırın, 1927, s.23. Grab, Weber'in sosyolojik bireyciliğinin sosyal, felsefi anlamını yanlış yorumlar, çünkü bu anlamı, gerçekliğin tek belirli alanının gerçekliğin bütününe egemen olan bir şey olarak anlar.

zaman, yalnızca varoluşunun değişimleri bakımından değil bağımsız ve evrensel olan terimler bakımından da devletin kendisini yorumlamak anlamlı olacaktı. Burada Weber'in bilimsel açık fikirliliği *(Unbefangenheit)* kendini tekrar aşkınsal önyargılarda tuzağa düşürülmemiş olarak gösterir.

Bu önyargıların geniş anlamda aşkın ve düş kırıklığına uğramış olan bir dünyanın yalın günlük yaşamının çok ötesine uzayan bir diğeri, Marksizm tarafından da paylaşılır. Bu, nesnel 'gelişim' ve ilerleme'deki inançtır.[43] Yine de bu inanç, yalnızca 'insan yazgısı' için *laik* olma, nesnel bir anlam sağlamak amacıyla dinsel içerik hükümsüz kılınarak ortaya çıktığında gerekli hale gelir.[44]

Weber'e göre, bu gereksinim laiklikle bağdaşmaz. Çünkü, şimdi laik bir ışık olarak iş gören yalın 'gerçeklik' ve bu yalınlaşan dünyanın yorumlama ilkeleri, rasyonalizasyon süreçini oluşturur. Dünya bu süreçle kendisini yalınlaştırır veya düş kırıklığına uğrar.

Yine de, burada belirtilen ölçü -Weber bu ölçü aracılığıyla tarihsel rasyonalizasyon olgusunu yargılar- insanın kendisinin görünüşteki karşıtlığıdır; yani, kendi kendine yeten bağımsız birey, 'kahraman insan', papazlığın etkisinde kalan 'kuramlar' 'örgütler' ve kuruluşlar, modern yaşamdaki rasyonalizasyon sürecinden etkilenmişlerdir.[45] Bu tez, şimdi, Marx'ın 'kendine

---

[43] "Objectivity" in social science and social policy, Shils ve Finch, 1949, s.101 ve devamı.

[44] Weber, 1903-6, s. 229, not 81.

[45] Bireyin özgürlüğünün yalnızca görünüm olarak rasyonalizasyonun karşıtı olması, rasyonalizasyonun genel başarısının bireyi özgürleştirmek olmadığını göstermeyebilir; 'Bureavracy and political leadership' ile karşılaştırın, Weber, 1921b, ciltIII, s. 1394.

yabancılaşma' yorumunun karşı düşüncesinde bulunan 'rasyonalizasyonun' özgün ve kapsamlı anlamının çözülmesi yoluyla ciddi olarak geliştirilmelidir.

MODERN DÜNYANIN SORUNLU ANLATIMI OLARAK RASYONALİTE

> *Karakteristik rasyonalizasyon ve anlıksallaşma, her şeyden önce de dünyanın düş kırıklığına uğraması, çağımızın kaderidir. Çünkü, mutlak ve en yüce değerler, kamu alanından geri çekilmişlerdir...*[46]

Weber'in araştırmalarının temel ve bölünmemiş teması içine yerleştirdiğimiz ve etrafımızı çevreleyen şey, gerçekliğin sahip olduğu niteliktir. Weber'in bilimsel araştırmasının temel *motifi* laikliğe doğru bir eğilime dönüşmüştür. Weber bize ait olan bu gerçekliğin sorunsallığını rasyonalite düşüncesinde özetlemişti. Weber bütün varlığımızın genel rasyonalizasyon sürecini anlaşılabilir hale getirmeye çalışmıştır, çünkü bu süreçten kaynaklanan rasyonalite, irrasyonel ve anlaşılması zor olan bir şeydir.

Örneğin, kendi yaşam standartını güven altına almak için para kazanmak rasyonel ve anlaşılabilirdir. Fakat, para kazanmak için para kazanmak ve 'kendinde son bulan kâr sağlama', irrasyoneldir. Bu olgu şunu ifade eder: Radikal rasyonalizasyonun her örneğinin alnına, kaçınılmaz olarak irrasyonaliteyi doğuracağı yazılmıştır. Weber, bunu, Brentano'nun eleştirisi-

---

46 'Science as a vocation', Gerth ve Mills, 1947, s.155.

ne verdiği yanıtta açık olarak belirtir[47]; 'Bu olgu, aslında, irrasyonel yaşam tarzı doğrultusundaki rasyonalizasyondur.' Yalnızca -asla kendi çıkarı için değil- birçok fenomenin arasında, sorunsal olan tek bir fenomen rasyonel hale getirildiği için.

Weber, evrensel ve temel, dünya tarihsel ve antropolojik önemi açısından, *Din Sosyolojisi*'nin önsözünde rasyonalizasyon olgusunu kanıtlar. Rasyonalizasyon, Weber için yalnızca 'din sosyolojisi ve yöntembilimsel denemeleri için değil, bütün sistemi için de büyük bir ilkedir'[48] -kısmen de politik yazıları için. Bu nedenle rasyonalizasyon, genelde, Batı yaşam tarzının temel niteliklerini yani 'kaderimizi' sunar. Bundan dolayı, kendimizi Weber ve Marx kadar farklı biçimlerde bu kaderle bağdaştırabiliriz. Din sosyolojisinin ele alış tarzından veya politik ekonomi görüşünden bakıldığında rasyonalizasyon fenomeni farklı yorumlanır, bunun içindir ki, Din Sosyolojisine olan bir yaklaşım bile, sonunda, rasyonalizm sosyolojisine yapılan katkıdan daha az olmayanı amaç edinir.[49] Marx'ın

---

[47] Weber, 1904a, s. 193, not 9.

[48] Freyar, 1930, s.157.

[49] Weber, 1920, cilt 1, s.537. Weber'in 'rasyonalite' fikrini, kendi özgün nexus'unda ve Marx'la ilgili olarak açıklığa kavuşturma girişimi, yalnızca Landshut tarafından yapılmıştır (Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung' s.54 ve devamı, s.72). Landshut, 'rasyonel' ve 'irrasyonel' arasındaki ayırımın 'rasyonel' bir davranış formu olarak ekomomik davranıştan türetildiğini kanıtlamaya çalıştı. Bu temel ayırımın özgün kaynağı ise kapitalizmdir. Landshut'a göre kapitalizm özgürdür. Bu özgürlüğü Weber, rasyonalite fikrinden türetir: bu fikir de Marx ve Weber arasındaki tematik özdeşliği maydana getirir. Marx buradan burjuva toplumun anatomisi olarak kapitalist üretim sürecinin çözümlenmesine doğru ilerler. Landshut'un Weber'in din sosyolojisini göz önünde bulundurarak yaptığı yorum, Marksçı ifade eleştirisine eğilimlidir. Landshut, bu ayrılık vurgusuna rağmen, Weber'in Marksçı problem formülasyonu ve gerçeklik sınıflandırmasını 'etmenleri' açısından kabul ederken, insanın, dünyanın dönüştürülmesi aracılığıyla azad edilmesinin ortak pratik amacını kabul etmediğini kanıtlamaya çalıştı. Landshut'un bu konuda söyle- →

ekonomik çözümlemesine karşı çıktığında, Weber'in kapitalizm çözümlemesini din sosyolojisinden ayıran niteliği şunu içermektedir:Weber geriye kalan her şeyin ideolojik anlamda ele alınması amacıyla, kapitalizmi, güçlerin akrabalığının ve özerk hale gelen üretim araçlarının oluşturduğu bir erk olarak değerlendirmedi, Weber'e göre kapitalizm, insan yaşamında tarihi önem taşıyan tek güç haline gelebilirdi, çünkü rasyonel yaşam tarzı düzeninde kendini zaten geliştirmişti. Bundan dolayı bir anlayış ilkesi olarak öne sürülen 'rasyonalite', yalnızca belirsiz bir şeyin rasyonalitesi değildir, aynı zamanda yaşamın diğer alanlarında da 'baskın' olarak kavranan belirli bir ilgi alanının rasyonalitesidir.

Weber uzmanlaşmış bilimsel yöntemine rağmen (özel etkenlerin tersine çevrilebilir sıradan suçlaması biçiminde), bu rasyonaliteyi yaşam tarzı ve 'yaşam felsefesi olarak sıradan şartların farklılığına bağlı, ama yinede tek olan özgün bir bütünlük olarak düşünür. Bu etken yaşam felsefesi,[50] kendini, (burjuva) protestanlığının olduğu kadar, (burjuva) kapitalizminin 'ruhu'nda da ortaya koyar.[51] Bu etken bütünlüğün akışı

→

dikleri, incelememiz için öğretici niteliktedir ve sosyolojik sorunun özüne dokunur. *Fakat, Landshut'un, baskın itki söz konusu olduğunda Marx'ı daha açık hale getiremedikçe, Weber'in incelemesindeki karakteristik itkiye yaklaşamadığı görülür.* Landshut bunu, Weber yorumu bağlamında ekonomik kuramla olan bağlantının hiçbir biçimde açıklayıcı olmadığını ve Weber'in düşüncesinin özgün temelinin bile ekonomi alanında çözülemeyeceğini söyleyerek açıklar. Bu şekilde, Landshut, Weber'in problem formülasyonunu Marx'taki daha belirgin problem formülasyonuna göre düzenleyerek, Weber çözümlemesi olasılığının önüne geçmektedir. Sonuç olarak, Landshut, Weber'in sosyolojisinde benzer 'yapı'ların olmayışındaki pozitif anlamı görememiştir. (Bkz. sonraki bölüm ve 4. bölüm).

50 *Religionssoziologie,* önsöz, cilt 1 Gerth ve Mills, 1947, s. 267.

51 Weber, 1904a, s.47'nin devamı, 52.

içinde hem din hem de ekonomi, yaşayan dinsel ve ekonomik gerçekliklerinde şekillenir. Sonunda, bu bütünlük üzerinde izler bıra'karak onu betonlaştırırlar. Ekonominin aldığı şekil özel inancın dolaylı bir sonucu değildir. Bu inanç da, bağımsız ekonominin *tanrıdan olma* bir sonucu değildir. Her ikisi de, yaşamın gidişine yön vermedeki genel rasyonalite temelinde 'rasyonel olarak' şekillenirler. Kapitalizm, tek başına ele alındığında, başlıca ekonomik önemi gözetilerek, rasyonalitenin bağımsız kaynağı olarak düşünülemez. Tersine -din tarafından özgün olarak motive edilen- rasyonel bir yaşam tarzı ekonomik anlamda kapitalizmin baskın bir yaşam gücüne doğru büyümesine izin verir. Nitekim, pratik -rasyonel yaşam tarzlarına doğru bir eğilimin olmadığı yerde, ekonomik bir biçimde rasyonel olan yaşam tarzına yönelik bir gelişme bile ciddi içsel bir dirençle karşılaşır.

Geçmişte,[52] yaşam tarzının biçimlendirici unsurları, 'bugün çok az anlaşılabilir derecede' güçlü dinsel etkiler içermekteydi ve ahlaki görev ideaları bu güçlü etkilerdeki inanca demir atmıştı. Weber, bu nedenle, Protestan 'ahlakı' ve kapitalizmin ruhu arasındaki içsel bağıntıyı araştırır. Bu ikisi arasındaki içsel seçime yönelik bağıntı *(Wahlverwandtschaft)*, ekonomik eylem ve dinsel inanç ideolojisidir. Her ikisi de, sosyal anlamda ayırıcı nitelikleri Batı burjuvazisi olan, genel tin veya yaşam felsefesine dayanmaktadır.

Bu genel 'rasyonalite' ruhu, modern insanlığın yasal, yönetimsel, sosyal ve ekonomik yaşamını olduğu kadar, sanata ve bilime de hükmeder. Yaşam bu evrensel rasyonalizasyonu,

---

52 Marx'ın Bastiat'a yaptığı karşı-yorumla karşılaştırın. *Capital*, cilt 1, bölüm 1.

'çoğul bağımlılıklar sistemini', itaat'in demir kafesini, insanın bir maddeye duyduğu genel bağımlılığını gerekli kılar.[53] Her birey, kurtulunamaz bir biçimde, ekonomi veya bilimde yer alan şu veya bu 'girişim'le bütünleştirilir.Ve bu, Weber için, henüz (Weber'in 'Bir yazgı olarak politika' denemesi türünden bir 'henüz' ile benzer olarak) özgürlüğün bulunduğu yer olan, rasyonalitedir. Rasyonalite ve özgürlük arasındaki, burada yalnızca hissettirilen bu bağ, Weber'in modern yaşamdaki bütün rasyonalize edilmiş, kurumlar, örgütler ve sistem biçimlerine yönelik pratik yaklaşımının ötesinde, içsel bir itkide, bulunur. Daha dolaylı olarak Weber, metafizik gerçeklik iddialarına karşı savaşır ve bunları bir amaca yönelik araç olarak kullanır.

'Knies ve Rasyonalite Sorunu' makalesinde Weber, sözde özgür istenç sorununu tarihsel araştırma bakımından tartışır:

> *İnsan tekrar tekrar bildirilerle yüzleşir. 'Özgürlüğün' bir sonucu olarak düşünülen kişisel eylemin önceden bilinemezliği, insanoğlunun ve bundan dolayı da tarihin, belirgin tanrısallığını tekrardan sunmaktadır. Bu görüş, doğal olayların 'mekanik' nedenselliğine zıt olarak, açıkça veya üstü kapalı bir biçimde, eylemde bulunan kişiselliğin 'yaratıcı' önemi sunularak açıklanır.*[54]

Bir dipnotta Weber, özgür kişiliğin sözde irrasyonel 'kalıntı'sına, içsel 'kutsal yer'ine ve gizem'ine rağmen, Treitschke ve

---

[53] Weber, 1921c.

[54] Weber, 1903-6, s.97'nin devamı.

Meinecke 'referans'ını yorumlar.[55] Weber'in sonraki yorumlarında göstermek istediği şey,[56] asla bireyin özgürlükten yoksun olduğu değildir, sürekli olarak unutulan veya gizlenen önemsiz, 'kendinde-açık bir olguya işaret eder. Esas olarak insana yüklenen bu yaratıcı özgürlük, insanın nesnel olarak kanıtlanabilir bir niteliği değildir. Bu yalnızca, kendilerinde önemsiz olan olgular grubunda nesnel bir tutum olarak vurgulanan değer yargısı veya özel bir değerlendirme temelinde görülebilen bir şeydir. Olguların kendisinde, doğadaki olayların önceden bilinebilirlikleriyle karşılaştırılan irrasyonalite ve önceden bilinemezlik, özgür insan eyleminin ilk nitelikleri değildir; örneğin, hava durumu insan davranışından daha az tahmin edilebilir bir konumdadır.

> *Her askeri buyruk, her cezai yasa, diğer insanlarla etkileşime geçtiğimiz her bildiri, yöneltildiği 'tinlerde' bir takım etkiler üretmeye bel bağlar. Her durumda ve tüm araçlar için, çift anlamlılığın olmadığını düşünmez; buyruk, yasa veya ciddi bir konuşma şeklinde amaca uygun olan bir yanıt, hizmete sunulmak amacıyla tasarlanır.*[57]

---

[55] Wach, Weber'in din sosyolojisi için yaptığı sunumda (wach, 1931, s. 79'un devamı), aynı zamanda bu pasajın Weber için karakteristik olduğunu belirtir, ama ne ölçüde karakteristik olduğunu açıklamaz. Wach, Weber'in ölümünün, Weber'e, bu muazzam derecede önemli olan tarihsel ifadenin gereksinimleri ile din sosyolojisinin egemenliğinin temel niteliğinin, tamamen düzenlenmiş olan sistemli gelişmesinin gereksinimlerine yanıt vermemesinden rahatsızlık duyar. Fakat asla kendine şu soruyu sormaz: Weber'in genelde rasyonalizasyon sosyolojisine yönlendirilmiş olan din sosyolojisi incelemeleri, tanımlanabilir bir 'obje' alanı ve 'tikel inceleme objeleri'nden ayrı olan bir disiplin -din sosyolojisi - bakımından değerlendirilebilir mi? Aslında, sorgulanamaz bir biçimde, en azından formal olarak, 'din sosyolojisine ait olan temaların' etrafında bulunan sorunların kesin sınırlanması ve ayrı tutulmasıyla ilgilenen kişi Weber değil Wach'tır. Çelişkili olarak Freyer ile karşılaştırın, 1930. s. 146'nın devamı.

[56] Weber, 1903-6, s. 120'nin devamı.

[57] ibid.

Gerçekte insan davranışı daha az tahmin edilebilir, daha az özgür davranış haline gelir. Yani, kendisine ve bundan dolayı da kendi eylemlerinin özgürlüğüne sahip olan bir kişi daha az kontrol altında olur.

> *Aktör'ün 'kararı' ne kadar 'özgür' olursa 'kendi düşünceleri'de o oranda gerçekleşir, bu düşünceler dışsal bir baskı veya zorlayıcı 'etkiler' tarafından baskı görmemiştir, -motivasyonun kendisi de, 'ceteris paribus', 'means' 'ends' kategorisinin içinde yer alır. Bu nedenle, motivasyonun rasyonel çözümlemesi... daha bütünsel olarak ortaya konur. Burada tanımlandığı anlamıyla 'eylem', ne kadar 'özgür' olursa, yani 'doğal bir olay' özelliğine ne kadar az sahipse, kişilik kavramı da buna bağlı olarak aynı oranda ortaya çıkar. Bu 'kişilik' kavramı kendi 'özünü', mutlak 'değerler' ve 'yaşamın anlamları' ile kurduğu içsel bağıntıdaki kararlılıkta bulur. Bu eylem akışında, değerler ve yaşamın anlamları, amaçlara dönüşür ve teolojik olarak da rasyonel eylem haline gelir. Bu türden bir özgürlüğün yükselişi, bu nedenle, kişilik kavramının romantik-natüralistik formülasyonu için gittikçe küçülmekte olan bir 'alan' bırakır. Ve, insan yaşamının karanlık, ayrıştırılamayan bitkisel 'tünel'ini yani insanlarla hayvanların ortak irrasyonalitelerindeki kişiliğin 'kutsal alanı'nı arar. Ara sıra Treitschke tarafından, ve sıklıkla da başkaları tarafından yürürlüğe konduğu anlamda, 'kişiliğin gizemi' bu türdedir. Ve mümkün olduğu her yerde, romantizm, 'istenç özgürlüğü'nü bu natüralist bölgeye teslim eder. İkinci yaklaşımın mantıksızlığı, dolaysız deneyimde bile, belirgindir: Kendimizi, eylemlerimizin 'irrasyonel' öğeleri tarafından*

tamamen 'zorlanıyor' gibi 'hissederiz' ...ya da, en azından, 'istencimizde' 'içkin' olmadığı anlamıyla, bu eylemler tarafından şartlanıyor hissine kapılırız.[58]

Bu nokta, E. Meyer'le birlikte, Weber'in çıkarımında daha belirgin hale gelir:

'İstenç özgürlüğü'nün eylemin irrasyonalite'si ile özdeş olduğu, varsayımının yanlış anlaşıldığı, gün gibi ortadadır. Gizli, doğal güçlerin bilinemezliğiyle eşit nitelikteki 'önceden bilinemezlik' bir anlamda, bir 'deli' ayrıcalığıdır. Güçlü ampirik özgürlük hissini ruhsal veya fiziksel zorlama olmadığı durumlarda, rasyonel olarak üstesinden gelebildiğimiz bu eylem türleriyle birleştiririz. Bu eylem türleri, bilgimizin en yeterli 'araç' haline gelmesiyle, bilinçli bir amacın peşinden koşmamızı kapsar.[59]

Rasyonalite, bundan dolayı, özgürlüğün kendisinin 'teolojik' rasyonalite formunda olduğu eylem özgürlüğüyle birlikte yürür.[60] Bir amacın peşinden gitmek, yeterli araçların serbest bedeli aracılığıyla, mutlak değerler veya 'yaşamın anlamları' tarafından tanımlanır. Bu gibi maksatlı rasyonel eylem, insanoğlunun mutlak değerlerle kurduğu sabit bir 'ilişki olarak' ciddi biçimde 'kişiliği' açıklar. Özgür bir insan gibi davranmak, amaçlı davranmak, elde edilebilir araçları rasyonel bir biçimde, tanımlanmış bir amaca uydurmak ve bu ölçüde de mantıksal veya

---

58 ibid., s.191'in devamı, ve s.127'nin devamıyla karşılaştırın.

59 'Critical studies in the logic of the cultural sciences' Shils ve Finch, 1949. s. 124'ün devamı.

60 Bkz. Gerth ve Mills, 1947. s. 324. Burada rasyonalite, kuramsal yada pratik davranışın teolojik tutarlılığı'nın rasyonalitesi olarak ele alınmaktadır.

'tutarlı' davranmak anlamına gelir. Amaçlı bir şekilde yönlendirilen ve her durumda elde edilebilir olan araçlarca koşullanan eylemin fırsatları ve sonuçlarının üzerinde iyice düşünülen hesaplama, eylemin hem özgürlüğünü hem de kişisel niteliğini ortaya koyar. İnsanın özel bir amaç için ihtiyaç duyduğu şey etraflıca düşünmesinde özgür olması, eylemleri de amaçlı bir rasyonel nitelik içerir ve bu nedenle de daha anlaşılır bir hale gelir. Özgür eylem, bundan dolayı, özel ve elverişli araçları yardımcı olarak kullanmaya mecbur edilir (Ya da, bu gibi araçlar bazen amacın kendisinden vazgeçmek için kullanılır).

> *Ampirik olarak 'özgür' olan, kesinlikle insandır- düşünce alışverişinden sonra eyleme geçen insan. Ve bu insan, araç tarafından, amacına erişmek için, teolojik olarak sınırlanmıştır. Yine de, bu araçlar nesnel durumlara göre farklılaşır. Üretici, kendini rekabetçi bir mücadeleyle meşgul eder. Borsa spekülatörü ise, 'özgür istence' olan inançlarından kazandıklarını değiş-tokuş eder. Her ikisi de, ekonomik yıkım veya ekonomik tutumun bazı sınırlı davranış ilkelerine itaat etme seçimiyle yüzleşirler. Bu davranış kurallarına uyma konusunda başarısız olduklarında, bir açıklama ararken belki de şunu tartışıyor olacağız: 'istenç gücünden' yoksundurlar. Bu, olasılıkla, ampirik bir alanda bulunan dünyanın, her durumunda 'özgür istencin' zorunlu olarak önvarsayılan varoluşundaki kuramsal ekonomi yasalarıdır.*[61]

İnsanın, elde edilebilir araçlara yönelttiği mutlak amacını yakalamak için, kendi kendini sınırlamasına neden olan özgür-

---

61 Weber, 1903-6, s.193-4.

lük, insan eyleminin sorumluluğundan başka bir şeyi önemsemez. Fakat araç bilgisi -yalnızca aracın bilgisi amacın değil- rasyonel 'bilim' tarafından sağlanır.[62] Bu ise, amaçlı davranışımızın 'iç tutarlılığını ve dolayısıyla da doğruluğunu' -kuramsal olduğu ölçüde pratik olarak da uygulanabilir kılar. Elde edilebilir araçların rasyonel tartımı, insanın kendi kendine seçtiği bir amaçla ilgili olarak, ve amacın kendisinin tartımı, edintilerinin sonuçları ve değişimleriyle ilgili olarak, özgür ve rasyonel eylemi oluşturur. Amaç ve araç arasındaki ahlaki 'gerilim' (yani, 'iyi' amacın edintisinin sorgulanabilir araçların kullanımına bağlı olabileceği), sorumluluk rasyonalitesinin kendisini kesin bir yaşam felsefesine dönüştürür.

Weber sorumluluk ahlakını, 'sonuçlarına' kayıtsız kalındığı için, 'irrasyonel' bir davranış ahlakı olarak gördüğü 'suçluluk ahlakıyla' karşılaştırır; amaçlı -rasyonel eylemle karşılaştırıldığında suçluluk ahlakı, bir rasyonel değer yönelimine sahiptir. Sorumluluk ahlakı ve elde edilebilir araçlar temelinde, eylemin olasılığını ve sonuçlarını göz önüne alır.[63] Bu mutlak değil, görece bir ahlaktır, çünkü, araçların tartımı aracılığıyla edinilen bilgiyle ilintilidir. Bu bilgi, bir amaç gütmenin olasılıklarının ve sonuçlarının bilgisidir. İnsan, sorumluluk ahlakını yeğlediğinde, araç-amaç rasyonalitesi olarak rasyonalite lehinde karar verir.[64] Bu yalnızca, görünüşte kuramsal olarak eşit ve sistem içindeki rasyonel, rasyonel değer yönlü, etkili ve gele-

---

62 ' "Objectivity" in social science and social policy', Shils ve Finch, 1949,s. 53; ve 'Science as vocation' Gerth ve Mills, 1947, s.151.

63 'Politics as a vocation' Gerth ve Mills, 1947, s.122' nin devamı, ve s.125'in devamı.

64 Bkz. E. Voelgelin, 'Max Weber' *Deutsche Vİetreljahresschrift für Literatürwissenchaft und Geistesgeschichte*, cilt 3, 1925, s. 180.

neksel davranışa eğilimli olduğu ölçüde çelişkilidir.[65] Weber'in amaçlı rasyonel şemasına açık bir biçimde tanıdığı önceliğin gerçek ve başlıca nedeni, insanın büyük ölçülerdeki yapıcı anlaşılabilirliğine tahammül edebilmesi değildir; amaçlı rasyonel eylemin kişisel sorumluluğunun ta kendisidir. Rasyonalite, bu nedenle, sorumluluğun kendine özgü yapısında kendi kökenlerini bulduğu ölçüde, Weber'in insan kavramına geri döner.

Rasyonalizasyon sürecinde şekillenen ve bu sürecin sorgulaması için gerçek bir motif olan irrasyonalite, amaç ve araç arasındaki ilişki bakımından, yani, bu ilişkinin iptali bakımından, Weber'de görülmektedir. Çünkü bu ilişki Weber için bağımsızlık ve rasyonalite kavramlarının temelidir.- Bağımsız olarak yalnızca bir araç olan şey (değerli bir amaçtan başka) kendinde bir amaç haline, veya kendisi bir amaç haline gelir. Bu yolla, amaçlar gibi araçlar da kendilerini özgürleştirirler ve bu nedenle de, özgün anlamlarını veya amaçlarını, yani insana ve onun ihtiyaçlarına yönelen özgün amaçlı rasyonalitelerini yitirirler. Bu yanılgı, anlaşmaları, kuramları ve etkinlikleri iyiden iyiye rasyonalize edilen modern uygarlıkların tümünde iz bırakır. Eskiden insanlık, kendini bu rasyonalizasyon içinde konuşlandırmışken, şimdi ise bir demir kafes'in içerisindeymişcesine kuşatılıp belirlenmiştir. Modern uygarlıklardaki kuramların kaynağı niteliğindeki 'insan' davranışı, yaratıcılarının kontrolünden kaçmakta olan eserleri benimsemelidir.

---

[65] Weber, 1921, cilt 1, s.22; Grab'ın eleştirisiyle karşılaştırın, 1927, s. 33 Landshut 'Max Webers geistesgeschichtlich Bedeutung' ve A. Walther, *Jahrbuch für Soziologie*, 1926, s.52. Aslında bu kuramsal bir arada bulunmada bile, amaçlı rasyonalite vurgusu vardır.

Weber, burada gerçek bir kültür probleminin yattığını ifade eder. İrrasyonele doğru olan rasyonalizasyon problemi. O ve Marx, bu problemin tanımlanmasında aynı görüşü paylaşırlar, fakat değerlendirmeleri farklıdır. Zamanın politik koşulların da *Komünist Manifesto*'nun başarısından dikkate değer bir övgüyle söz ettiği 1918 yılındaki sosyalizm dersinde Weber, işçinin (anlıksal işçinin) iş araçlarından sözüm ona 'ayrıldığını' belirtir. Weber özetle şunu söyler: "Tüm bunlar, *sosyalizmin* "maddenin insanlar üzerindeki egemenliği" olarak kavranmasından başka bir şey değildir.' Bu aslında, araçların amaçlar üzerindeki egemenliği anlamına gelmektedir (gereksinimleri karşılayan bir amaç).[66] Bu mantığa aykırı devriklik -Simmel'in adlandırdığı biçimiyle bu kültür trajedisi- tam olarak, belirtilen türde rasyonel olan etkinlik tarzında, yani, *ekonomik* anlamdaki rasyonel etkinlikle ortaya çıktığında çok daha açık hale gelir.[67] Rasyonalizasyon sürecinde, yalnızca rasyonel amaçlı olan kasıtlı davranışın önlenemez bir biçimde karşıtına dönüşmesi, tam da burada fazlasıyla belirginleşir. Bu durumda, sözü edilen devriklik insan davranışına hükmeden bağımsız ve öznel şartların anlamlandırılamayan irrasyonalitesine neden olur. Yaşam şartlarının eksiksiz olarak rasyonel biçimde düzenlenmesi, örgütlenmenin irrasyonel olan öznel kuralını oluşturur.

Marx'ın bütün kuramsal ve pratik çalışması bu genel durumun yok edilmesi ve açıklanması doğrultusundayken, Weber'in

---

66 *Gesammelte Aufsötze zur Soziologie und Sozialpolitik.* [W. G. Runciman, 1978. s. 253; Löwith'in vurgusu. Eds].

67 Simmel, mutlak felsefi ilkeye doğru olan kuramsal evrilmeyi, 'kültürümüzün' trajedisinin yaşamın dönemicine veya genel olarak 'idea'ya, yani yaşamın kendiliğinden üstünlüğüne olan dönüşümüne doğru sürdürür; Lukacs ile karşılaştırın, 1923, s.94'ün devamı, s.156 [bkz. ayrıca Simmel, 1968. Eds].

çalışması bunu anlamayı amaçlar. Devrikliğin Marksist ekonomideki çözüm yolu C-M-C = M-G-M'dir. Ekonomik bozulma, bu nedenle, 'maddenin' insanlar üzerindeki, (her türlü) üretimin de üretici üzerindeki egemenliğine dayanan genel bozulmanın ekonomideki biçimidir.[68] Bu ekonomik bozulmanın doğrudan edindiği insan izlenimi, nesnel etkinliğiyle bir insan olarak ayrıştığında kendine özgü bir uzman olan insanın kendisinin uzmanlaşması ve nesnelleşmesidir. Uzmanlaşma girişiminin bir diğer biçimi gibi, Weber, uzmanlaşan insanı tipik rasyonalize edilmiş yaşam felsefesi olarak ele aldı ve bu insanlık anlayışını da belirsiz bir biçimde onayladı.

Weber'in politik biliminin *çelişkisi*, esas itibariyle, olası 'kendini gerçekleştirme'nin bulunduğu yer haline gelen bütün modern kurumların rasyonel ve girişimvari niteliğine olan bu önlenemez uyumudur. 'Bağımlılık' kafesi bundan dolayı, 'hareket özgürlüğü' için uygun olan tek yer haline gelir. Burada bahsedilen hareket özgürlüğü, hem insan hem de politikacı olarak, Weber'in başlıca uğraşısı olmuştur. Weber, tüm modern kurumların özgül değerlerini inkâr etmesine rağmen, serbestçe seçilmiş bir amaca yönelik verili araçlar olarak bu özgül değerleri olumladı. Diğer taraftan, bilimsel düşüncenin ve politik eylemin nesnelliğini ve gerçekçiliğini garantileyen şey, değer ve amaç hakkındaki mutlak yargılarımızın ve mutlak kararlarımızın farkında olmamızdı. Bu nedenle Weber'in takındığı tavır, politik ve ekonomik dünyada bireyin ilerleyen gelişiminin tam ortasında bulunan ve karşısında yer alan özerk bireyi savunma amacıyla kalıcı karşı çıkışlarından biri haline gelir. Weber, hem bilim felsefesinde hem de politik

---

[68] Capital, cilt 1, bölüm 4.

eylemde kesin bir ayırım yapar; nesne ile insan, nesnel bilgi ile öznel değerlendirme, memur sınıfı ile liderlik, sorumluluk ahlakı ile suçluluk ahlakı arasındaki ayrım. Tüm bunlar, özgürlük ile rasyonalizasyon arasındaki yegâne temel mücadeleden doğar.

Rasyonalizasyonun irrasyonalitesi yorumlanırken göz önünde bulundurulan ölçüt, hem Marx hemde Weber'in paylaştığı bir önvarsayımdır.[69] Bu, mutlak anlamda özerk ve ana 'amaç' olanın (tüm insan kurumlarının ana amacının) kurumların kendileri değil, ama 'insanlar'ın olduğu ölçütüdür. Örneğin, toplumun burjuva tabakasının sahip olduğu, özgün olarak dinsel bir biçimde motive edilmiş olan ekonomik inançlar, dinsel içerikleri boşaltılarak dinle ilgisi olmayan ekonomik etkinliğe dönüştürüldüğünde irrasyonel hale gelir. Dinsel bir 'amaca' yönelik bir 'araç 'olarak başlayan, şimdi din dışı bir amaca hizmet etmektedir. Söz konusu olan yalnızca bu değildir; ekonomik davranış tarzı fazlasıyla özerk hale gelmektedir; bu özerklik artık, görünürdeki bütün rasyonalitesine rağmen insanoğlunun gereksinimleriyle ilişkili değildir. Özerk bir devlet olmaya yüz tutmuş yaşam gücü ve koşulları, bu durumda, irrasyonel'dir-rasyonel'in insan özerkliği ve bağımsızlığı biçiminde tanımlandığı varsayılırsa... Bu ise, kendine karşı duyduğu sorumluluğun bireysel niteliğiyle, insanlığın, sosyal varoluşun ufkunda görüldüğü (Marx'ın yaptığı gibi), veya yargılandığı (Weber'deki gibi) gerçeğine dayanmaktadır.

Weber'in irrasyonalite ölçütü olarak sunduğu ve insanın insanlığını yorumlamak için ortaya attığı görüş, dünyevi 'mutluluk' değildir. Bu, dolaysız bir biçimde, örneğin, birey için

---

[69] Weber, 1904, s. 53'ün devamı, 70, 78.

bir 'kazanç' veya 'mutluluk' olması bakımından, kendinde amaç olarak para kazanmanın tümüyle irrasyonel olduğu gerçeğinde görülebilir. Weber'in kendi duygudaşlığı, meslekle-rindeki gayretleri ve iş'lerindeki hareketli etkinlikleri onlar için 'yaşam gerekleri' haline gelen, koyu püritenlerin duygudaşlı-ğıyla bir arada yürür. Bu, Weber'in öne sürdüğü gibi, gerçek anlamıyla uygun olan tek motivasyondur; 'kişisel mutluluğun durduğu noktadan', bu yaşam tarzı için epeyce irrasyonel görünen şeyi dolaysız olarak meydana çıkarır.[70]

Diğer yandan, yine aynı ölçüde açıktır ki Weber'in kendi yaşam felsefesi, artık inançlı bir püriten' in yaşam felsefesine uymuyordu. 'Tamamen laikleşmişti, ve emeğin anlamını ve yorumunu ortadan kaldırmıştı'.[71] İnsanın, iş ödevi düşüncesi, Weber'in 'zamanın talepleri' düşüncesinin temelini oluşturur: 'Rasyonalize' edilmiş bir dünyanın savunucusu, yaşamlarımız arasında daha önceki dinsel inanç sistemlerinin bir 'hayaleti' gibi başabaş bir şekilde dolaşır ve henüz hiç kimse gelecekte bu kafesin içinde kimin yaşayacağını bilmemektedir.[72] Bu, insan izlenimleri uzmanlaşmış bir profesyonele yönelik olan, Weber'in, evrensel rasyonalizasyonun irrasyonel olgusu doğrultusundaki tutumunun sonucunu belirler. Weber, Marx konusunda mutluluk bakış açısından (acımasızlık gibi) baka-

---

[70] Bkz. Honigsheim, 'Max Weber geistesgeshichtliche Stelking' (Honigsheim, 1968), bilim adamının, Marx gibi, 'karakteristik mutsuzluğu.'

[72] Bkz. Weber. 1904a, s.182.

[73] 'Henüz hiç kimse, gelecekte bu kafesin içine kimin gireceğini ve bu muazzam gelişimin sonunda yeni, kahinlerin ya da eski fikirlerin ve ideaların yeniden doğup doğmayacağını bilmiyor; ya da, bunların dışında, katı bir öz-önem tarafından süslenen mekanizma da bir taşlaşmanın olup olmayacağını. Bu durumda sözü edilenler, kültürel gelişimin son insanları'nın doğrusu haline gelebilirdi; "ruhsuz uzmanlar, kalpsiz hedonistler; bu hiçlilik, insanlık aşamasına ulaşmadan insanlığı yakalamıştır, yanılgısı sürmektedir".' (ibid).

rak, rasyonalizasyonu ne suçladı, ne de insanlığın ilerlemesindeki bir aşama olarak doğruladı. Weber, Marx'ın yaptığı gibi, insanın bu evrensel 'kendine yabancılaşması'na karşı neden savaşmadı? Neden, Marx gibi, bu 'aynı' fenomeni, bilimsel olarak yansız olan ve olası değerlendirmeli yan anlamlarıyla belirsiz hale gelen 'rasyonalite' düşüncesini kullanmak yerine, kendine yabancılaşmanın 'baştan çıkarılmış bir materyalizmi' olarak tanımlamadı? Rasyonalite çift anlamlıdır, çünkü modern dünyanın özel başarısını ve bu başarının sorgulanabilir niteliğini açıklar. Weber, tam da bundan dolayı, rasyonalizasyonun bu inançlı sürecini hem alkışlamış hem de yermemiş miydi?[73]

Weber, tüm tutkulu kişiliğine rağmen, bütün, politik, sosyal, ekonomik ve bilimsel *kurumlarında* planlanıp hesaplanmış olan modern yaşamın düzen'i, 'laikliği' ve 'uzmanlaşma'sı konusunda kuşku uyandırmadı. Kendisini, *Din Sosyolojisi*'nin ilk tümcesinde Yazgı olarak bilim dersinin son saatine kadar bir bilim adamı ve bir insan olarak, 'yaşadığı dönemin çocuğu' ve bir uzman kimliğiyle tanıttı.[74] Buradan şu soruyu çıkarabiliriz: Weber, 'şeytan'ın avukatlığını yaparak (bu şeytan felaket'in gözdesi ve anlıksal rasyonalizasyonun şeytanıdır), kendini bu dünyanın içine kasıtlı bir şekilde nasıl yerleştirdi? Ya da, Weber'in *Les fleurs du mal* alıntısı mecazi anlamda, tüm bu bahsedilenlere ve bundan dolayı da dünyamızın irrasyonel rasyonalitesine olan yaklaşımını açığa vurmakta mıdır?[75]

---

[73] Bkz. Freyer, 1930, s.157-8. Freyer, Weber'in rasyonalizasyon süreci değerlendirmesinin belirsizliğini gözler önüne serer, ama bu belirsizliği daha fazla açıklamaz.

[74] Weber din sosyolojisi değerlendirmesini açık bir biçimde, (eşit ölçüde 'uzman' olarak nitelendirmesine rağmen!) felsefecilere değil, 'uzman'lara bırakmıştır.

[75] 'Science as a vocation', Gerth ve Mills 1947, s.147- 8; 'Politics as a vocation', ibid., s.121'in devamı.

'Eğer bir şeyi tam olarak biliyorsak, bilgimiz bu gün de geçerlidir: 'Bir şey, yalnızca güzel olmamasına rağmen kutsal değildir, ama güzel olmadığı için ve güzel olmadığı ölçüde kutsaldır.' Weber bu gözlemi, İncil'e ve Nietzsche'ye başvurarak destekler. Ve 'ne güzel, ne kutsal, ne de iyi olmadığı halde ve olmaması ölçüsünde, bir şey yine de doğru olabilir' düşüncesini genel 'bilgi' olarak varsayar.[76] Başka bir yerde, bundan, 'dünyanın ahlaksal irrasyonalitesi' olarak bahseder. Bu ise, mutlak bir suçluluk ahlakından söz eden biri için dayanılmazdır. Eğer, iyi yalnızca iyi olandan, kötü de yalnızca kötü olandan gelir düşüncesi doğru olsaydı, bir yazgı olarak Politika 'problemleri' olmayacaktı.

Bu kötü, rasyonalite'nin kendisi ise 'kötülüğün gözdesi' ne anlama gelir? Burada aslında bir tür ayrıklık baş göstermektedir. Bu ayrıklıktan da, gerçekliğin ikircikli (içinde 'yerleştiğimiz' ve etrafımızı çevreleyen) tutumunun iç birliğine bakılabilir. Bu ikirciliğin özgürlük, iş birliği ve rasyonalite ile arasında daha önceden saptanmış olan, şimdi de Weber'in insan ideasıyla ilgili olarak daha esaslı bir biçimde açıklığa kavuşturmamız gereken bağlantıdır.[77]

---

[76] ibid.

[77] H. J. Grab, Max Weber'in sosyolojisindeki rasyonel kavramı üzerine yaptığı incelemede niçin rasyonaliteyi oluşturur? Grab, sonunda, sorumlu bireyin özgürlüğünü keşfeder. Weber zaten, az ya da çok, tarihsel değer-göreliği sorunuyla ilgilenmişti. Grab'a göre Weber, mutlak değerlere destek olmak için, genel olarak sınırlanan toplumların ve değerlerin yokluğundan yola çıkarak, öznel olarak insanın kendi kararlarını neyin bağladığını sonuçlandırır. 'Yalnızca bu inanç yolu, Weber'in düşüncesinde herşeyin birleşen dünya hayaline doğru muhteşem bir tutarlılıkla belli bir noktada ne şekilde birleştiğinden kuşkulanmamıza yol açar. Bu tarih felsefesi, sosyolojisinin yalnızca varlıkta *Verstehen* (anlak) bilimi amaçladığını -anlamak için bize yol gösterir. Zaten, tarih felsefesinin, nesnel bağlantılar hakkında söyleyeceği bir şeyi de yoktur. Buradan, değerden arındırılmış bilim olgusunu ve değer -gerçeklik ayrımını anlarız!

→

Bu özgürlük, eğer yalnızca rasyonalize edilmiş bir dünyaya bağışık olmayan, 'demir kafes' içindeki bir özgürlükse, rasyonaliteyle içsel bir uyum içinde bulunabilir. Bu türden bir özgürlük, dolaylı bir biçimde ekonomik aktiviteyle meşgul olarak tüm bu bahsedilen durumları idare etmektedir; 'karşı konulmaz bir güçle de bu şekilde davranmaya devam edecek-

---

→

Bununla birlikte,bu anlayışı, Grab'ın Weber sosyolojisinin içine nüfuz etmesine izin vermez. Çünkü, Grab'ın kendisi için 'rasyonel' olanın değerleri, *eo ipso* 'alttaki' ve düşük kıdemli değerlerdir. Bu değerler, yalnızca biyolojik ve yalnızca yararcı alanla ilişkilendirilirler; 'teknik' zekânın ürünlerini, uygarlaşma sürecinin ürünleri ve mekanik doğa bilimiyle benzerlik kurularak mutlaklaştırılırlar. Grab, apaçık ve nesnel olan değerler grubu hiyerarşisine karşı öne sürülmüş olan Scheler'in öğretisine -Weber'in öğretisiyle taban tabana zıt-bağlı kaldı. Sonuç olarak Grab, Weber'in öğretisini yalnızca 'değerlerin ötesine geçmeyi onaylama, ve 'doğal bir değerler düzeninin evrilmesi' olarak anladı. Bunu da, gerçek değer düzeninin olası bir yeniden düzenlenmesi ile karşılaştırdı. Bu düzenleme, 'zamanın baskın tinine tarihsel olarak bağlı değildir; ama uygarlık yeteneğinin doğru bir biçimde değerlendirilmesi'nden kaynaklanır. 'Burada, hayatımızın tüm alanlarındaki değerlerin yeniden düzenlenmesi için bir olanak var mı, veya sosyoloji doğal sosyal düzen ideasını bize hatırlatabilir mi ve böyle bir ideayı zaman içinde canlı tutabilir mi?' soruları sorulabilir: (s. 45-6). Bu soru tam da burada sorulmalıdır; çünkü yalnızca Garb'ın eleştirisinin dayanağını değil, Weber sınıflandırmasının dayanığını da şekillendirir. Bu soru hakkında karar vermeksizin, Weber'in öğretisi tarihsel bir konu ve dünyadan çekilip çıkarılma olarak kalmaz, yalnızca eleştiri niteliğinde varlığını sürdürür. Bu eleştiriler, kendilerini Kahler'in Weber'in eski bilimine getirdiği eleştirilerle bağdaştırmasalar bile, yine de eleştiri olarak kalırlar. Weber'in anladığı biçimiyle 'rasyonel' bilim düşüncesi, Nietzsche'nin felsefe alanında yer alan 'bilimsel ateizm'inden daha eski değildir. ' "Bilimsel ateizm", *The Will to Power*'da, Avrupa nihilizmi, varlığın nesnel bir değer-yorumunun sonucudur' düşüncesini daha açık bir hale getirdi. Nietzsche'ye göre 'insan artık, kendini "gerçek" dünyaya inandırmak için herhangi bir temele sahip değildir'; bunun yerine, kategoriler -ki bunlar yoluyla dünyada nesnel bir değer ve anlam olduğunu kabul etmeye zorlanırız- dünya'dan tekrar geri alınmalı ve insanla ilişkilendirilmeli. O zaman dünya insan henüz bu kategorilerin değerini düşürmediği için önceleri 'değersiz' görünür, (Nietzsche, 1901, 1. kitap. 1. bölüm). Weber'in değer yorumu, Nietzsche'nin sınırlarını çizdiği ve daha önceki değerlerimizin yalancı çıkarıldığı bu aşamada anlaşılmalıdır. 'Çıkar yol', 'çelişki' ve 'çatışma' Weber'de değil, Scheler'de bulunur. Grab bunlarla, maddi değer-ahlakına başvurur ve somut bir 'ilkgörüngü' olarak 'değer' görüngüsünü kavrar (s.12). Scheler'e yönelmeye zorlandığı için, Grab'ın öğretici çözümlemesi sondan bir önceki aşamada durur ve niyetini gerçekleştirmekten alıkonur: Weber'in bireysel tezini 'mutlak felsefi temel haline getirmek amacıyla'.

tir, son 100 librelik fosil yakıt da yanarak yok olana kadar.[78] Fakat, dünyamızın rasyonel hale getirilmesini şart koşan bu içdünyevi özgürlük nedir?

EVRENSEL BAĞIMSIZLIĞIN ORTASINDAKİ BİREYSEL SORUMLULUK OLARAK RASYONALİTE

> *İnsanın, olanaksız olana tekrar tekrar elini uzatmadıkça, olanaklı olana ulaşamayacağı doğrudur ve tüm tarihsel deneyimle de doğrulanmıştır. Fakat bu eylemde bulunan kişi yalnızca bir lider değil, aynı zamanda -kelimenin tam anlamıyla- bir kahraman olmalıdır.*[79]

Rasyonalitenin olumlu anlamı, Weber için, kendinin görünürdeki karşıtıdır. Bu, tamamen sezgisel anlamda tarihsel bir soruşturma niteliğinde olan *Din Sosyolojisi*'nde çok belirgin değildir. Ama bunun yerine, politik yazılarında, özellikle 'hükümet ve parlamento'nun'[80] ikinci bölümünde, ve bir konferansta yaptığı konuşmada,[81] rasyonalitenin olumlu anlamından daha açık bir biçimde bahseder. Weber, hem hükümet ve parlamentoda, hem de konferans konuşmasında, rasyonalizasyonun ve bir bürokratikleşme olarak rasyonalizasyonun politik şekline karşı çıkar. Weber, Birinci Dünya Savaşı'nın, genel

---

78 Weber, 1904a, s. 181.

79 'Politics as a vocation' Gerth ve Mills, 1947, s.128.

80 'Parlement and government in a reconstructed Germany', Weber, 1921b, cilt III, s. 1381.

81 Weber, 1924a s. 412 ve devamı. Bu, *Verein für Sozialpolitik* (Vienna, 1909)'de yerel hükümetin ekonomik edimleri üzerine yapılan tartışmaya katkı niteliğindedir. [Eds].

rasyonalizasyon sürecinde, yani, rasyonel hesaplaşmada, iş-bölümünde, insanların bütün otorite kurumlarının uzmanlaşmış-bürokratik örgütlerinde daha ileri bir gelişme oluşturduğunu iddia eder. Bu süreç, fabrikaların, bilim-teknik okullarının, ve üniversitelerin olduğu kadar, devlet ve ordunun yaşam biçimine de yayılmıştır.

Bütün uzmanlaşma sınavı türleri, giderek, memuriyet gibi güvenli bir konum için ön şart haline gelir. Bu bilindiği gibi, erken dönemde bile 'Gündem'de idi, ve resmi görüşmelere katılmak için hem yüksek üye sayısıyla üniversitelerin çıkarları, hem de bu üniversitelerin tutkulu öğrencileri tarafından desteklenmekteydi. Bu durum, devletin içinde olduğu kadar, dışında da görülmekteydi. Bürokratik uzmanlaşmanın bu sıradan gerçeği, 'geleceğin sosyolojisinin' ardında pusuya yatmıştır.[82] Sosyalizmin, bu gerçeğin karşıtı için mücadele ettiği yer bile, bürokrasinin gücünün sağlamlaşmasıyla son bulur. Bu sağlamlaşma, şimdiki dönemin ve yakın geleceğin karakteristik belirtisidir.

> *Kapitalizmin ilerici elemesi, bazı edebi şahısların düşündüğü gibi basit bir konu olmamasına rağmen kuramsal olarak, düşünülebilir bir niteliktedir. Fakat bu savaşın sonucu, ilerici eleme olmayacaktır. Ancak, sözü edilen elemenin başarıya ulaştığı düşünüldüğünde, bunun pratik önemi ne olurdu? Modern endüstriyel emeğin demir kafesinin parçalanması mı? Hayır! Elbetteki eleme, ulusallaşan, ya da bir bakıma sosyalleşen*

---

[82] Weber, 1924b, s.253 ve devamı ve 'Politics as a vocation', Gerth ve Mills,1947, s.99 ve devamı.

girişimler idaresinin bürokratik hale gelmesi anlamına gelirdi.[83]

'Rasyonel ve profesyonel olan, uzmanlık ve eğitim' tarafından karakterize edilen bu 'yaşayan makine', tıpkı cansız bir makine ya da 'taşlaşan bir ruh' gibidir.

Yaşayan makine, taşlaşan makineyle birlikte gelecekteki köleliğin kafesini inşa eder. İnsanlar, belki, kendilerini çaresizce bu kafese girmeye zorlayacaklardır; eğer teknik açıdan iyi olan olayların yani rasyonel bürokratik yönetim ve hizmet sağlamanın kontrol altında tutulabilmesi için mutlak ve tek bir değer olursa. Çünkü bürokrasi bu görevi, bir başka baskı mekanizmasından çok daha iyi bir biçimde yerine getirir.[84]

Bir 'organik', yani bir 'doğulu' sosyal yapı şekillenmektedir. Fakat doğulu ruh haliyle karşılaştırıldığında bu yeni sosyal yapı, bir makinenin kendisi kadar, yalın bir biçimde rasyoneldir. Geleceğin başlangıcında bunun gibi bir olasılığın bulunmakta olduğunu kim inkâr edebilir?.. Bu olasılığın önlenemez bir kader olduğunu varsayalım. Edebi şahsiyetlerimizin, 'geleceğin politik ve sosyal gelişimleri, beraberlerinde gereğinden fazla bireycilik veya demokrasi ya da bu türden şeyler getireceklerdir' korkularına, veyahut, 'gerçek özgürlük' ekonomik üretimimizin şimdiki "anarşisi" ve parlamentonun "parti oyunları" ,"sosyal düzen" ve "organik yapı" lehine elendikleri zaman aydınlanabilir' iddialarına kim gülmez. Bu iddia, kaçınılmaz olan tek gücün, devlet ve ekomomideki bürok-

---

83 'Bureaucracy and political leadership', Weber, 1921b, cilt III, s. 1401 ve devamı

84 ibid, s. 1402.

rasinin kanatları altındaki sosyal güçsüzlüğün, barışseverliğidir! Bürokratikleşmenin önlenemeyen temel gelişimi gerçeğini göz önünde tutarak, politik örgütlerin gelecekteki biçimleri hakkındaki soru, yalnızca şu şekilde yöneltilebilir. Bürokratikleşmeye olan bu karşı konulmaz eğilim göz önüne alındığında bürokratikleşme, bireysel bir eylem özgürlüğünün kalıntılarını korumak söz konusu olduğunda, hâlâ nasıl gerçekleşme olasılığı taşır?[85]

Gerçi, Weber'in kendisi bu 'insan makinesi'nin gelişiminin önlenemez olduğuna dair inanç doluydu ama, hükümet ve politika alanındaki rasyonalizasyon için sekiz yıl önce (1909 da), bürokrasi savunucularına karşı hemen hemen aynı terimleri kullanmıştı. Sonuç olarak, yöneltilebilecek soru, 'Bir şey, gelişmekteyken nasıl değişir?' sorusu değildir (Marx). Bu yapılamaz. Weber'in erken dönemdeki tartışmalarıyla da uyuşan asıl soru, 'Bu gelişimin "izlediği" yön, mutlak değerler bakımından amaçlanılan ve istenen şey, nedir?' sorusu olmalıdır. Çünkü, 'bugünün öğrencileri arasında bile bulunan bürokratikleşme tutkusu', 'insanı umutsuzluğa iter':

Sanki, bile bile ve dikkatlice, 'düzen'den ama yalnızca düzenden başka bir şey istemeyen, bu düzen bir an için sendelediğinde sinirli ve korkak olan, ve bu düzene gösterdikleri seçkin uyumdan koparıldıklarında umutsuzluğa düşen insanlar olmayı istedik. Yine de, yalnızca insan düzeninden haberli bir dünyaya doğru olan bir gelişimin içine dahil edilmekteyiz. Temel soru, 'bu eğilimin hep daha ileriye doğru nasıl destekleneceği veya hızlandırılacağı' değil, ***ruhun parçalanışından***

---

[85] ibid., s. 1402 ve devamı.

yaşamın bürokratik fikirlerinin mutlak egemenliğinden, ***insanlığın arta kalanını*** *korumak için 'bu mekanizmaya karşı çıkmalı mıyız? olmalıdır.*[86]

Weber'in konferans konuşması, gösterişli bir ahlak dışı meydan okumayla son buldu. Weber, çürümeye çok daha açık haldeki ticaret bürokrasisiyle çiftleşmekte olan 'özel kapitalizmin' yayılmasının, 'Alman bürokratların, büyük ölçüde ahlaki ve otoriter bir biçimde değiştirilmesini uygun gördükleri hükümet yönetimi'ne, tercih edilebilir göründüğünü' ileri sürer.[87]

Weber'in engellenemeyen bürokratik rasyonalizasyon bakımından kabul ettiği tek soru 'tüm yaşamın rasyonalizasyonuna gösterilen bu aşırı derecede kuvvetli eğilim göz önüne alındığında, 'bireyci özgürlük hareketleri'nden geriye kalanların korunması hâlâ nasıl mümkündür? Weber'in kendisi için 'korumayı' düşünmediği özgürlük hareketi budur; dahası, devamlı olarak bunun için, hatta mücadelenin kendisi için savaşmıştı. Jacob Burckhardt kendi özgürlüğünü, bilinçli bir biçimde 'özel' alana ve eski Avrupa kültürüne geri çekilme aracılığıyla koruduğunu söyleyebilirdi.[88] E. Gothein[89] da kendi özgürlüğünü yarı yarıya korumuştu. Fakat Weber, 'vazgeçimsel eylem' aracılığıyla bu dünyanın içinden yine bu dünyaya

---

86 'Ekonomic activities of local government', Weber, 1924a, s.412 ve devamı. [Son iki sözcük grubu Löwith tarafından italik harflerle yazılmıştır Eds].

87 ibid.

88 Bkz. Jacob Burckhard'ın yazıları (1955). [Jacob Burckhardt, 1818-1897, İsveç kültür tarihçesi. *The Civilisation of the Renaissance in Italy*'nin yazarı (1860). Eds].

89 Bu, Weber, Gothein ve Burckhardt tarafından dinsel varoluş tarzları laikleştirilmiş olan ve yüksek oranda anlamlı olan bir şeydir. Burckhardt, antik dünyanın gücünü yitirdiği dönemdeki keşişleri laikleştirdi; Gothein, Boethius'un neo-Platonik fesefesinden desteğini çekti; Weber de Yahudi peygamberlerinde kendi yorumunu buldu.[Eberhard Gothein, 1853, 1923, Alman kültür tarihçesi ve ekonomist. Eds].

karşı koyabilmek için, ve kendini kasten ve gösterişli bir biçimde bu dünyaya yerleştirerek, sözü edilen özgürlük için sürekli savaştı.[90] Fakat, nasıl ve ne için? Bu sorunun yanıtı, içinde rasyonalizasyon fenomeninin yer aldığı anlamın genel içeriğinin, özet niteliğinde bir araştırmasını gerekli kılar.

Rasyonalizasyon'un, Weber'in üzerinde durduğu en yaygın ve en genel başarısı, 'bilim'le ilişkilidir yani, dünyanın temel anlamda düşkırıklığına uğramasıdır.[91] Erken dönemlerde insanın dünyayla kurduğu ilişkisini çevreleyen ve rasyonel olarak açıklanan sihir, bir tür 'nesnel' anlama duyulan inançtır. Bu sihrin uğratıldığı düşkırıklığından sonra, nesnelliğimizin anlamının yeni baştan araştırılması zorunlu hale gelir. Bu nedenle Weber, özel olarak bilimin anlamını araştırır. Anlam belirlemesi için susan insanın dünyayla kurulan ilişkisi göz önüne alındığında, dünyanın anlamının araştırılmasını motive eden düş kırıklığı insanlar arasında yaygın olan "hayalden kurtulmayı" yani bilimsel bir açık fikirliliği sunmaktadır. Rasyonalizasyon sonucunda insanın düşkırıklığına uğraması ile dünyanın hayalden kurtulması tarafından sunulan bu olumlu fırsat, günlük yaşamın ve onun 'taleplerinin' ciddi bir doğrulamasıdır.[92]

Bu doğrulama, aynı zamanda, 'ilerleme'nin formlarını da içeren bütün aşkın formları yadsımak demektir. Bundan dolayı, ilerleme, yalnızca, yazgının önceden saptanan politikasında tutku ve boyun eğmeyle öne doğru atılma anlamına gelir. Aşkın

---

90 Weber, 1904a, s. 180.

91 'Science as a vocation', Gerth ve Mills, 1947, s. 139.

92 Bu noktada ve bunu izleyen aşamada Bkz. (daha önce belirtilen çalışmalarında Landshut, Honigshem ve Voegelin tarafından yapılan) Max Weber'in genel karakterizasyonu Stefan George konusunda Bkz. Wolters, 1930, 6. kitap, 5.bölüm, s.470 ve devamı.

inançlarla karşılaştırıldığında, var olan yazgıya ve süreli eylem tutkusuna duyulan bu inanç, pozitif bir inaç yokluğudur. Var olan yazgının ve günümüzdeki taleplerin ötesindeki bir şeye duyulan bu inanç yokluğunun pozitif öğesi, değerlerin, anlamların ve doğrulukların olmayışı olarak, bireyin kendine gösterdiği arı sorumluluk anlamındaki rasyonel sorumluluğun öznelliğidir. Weber'in tırnak içine aldığı bu bireyciliğin kesin niteliği[93] temelde birbirlerine benzemeyen bu iki sorumluluk türünün ayrılmasıyla gözler önüne serilir. Uzman bürokrat, her rasyonel uzman gibi, asla bir birey olarak kendinden sorumlu değildir. Yalnızca makamına karşı sorumludur: Kurumundan ve kurumun üyesi olma bağlamında kendinden sorumluluk duyar. Buna karşılık, içtenlikle 'yönlendiren' politikacılar, veya 'yönlendirilen' girişimciler -'kapitalizmin görkemli çağı'ndan arta kalanlar- kendilerinden sorumlu bireyler olarak eyleme geçerler; bu nedenle, resmi bir gereksinim olduğu için kendilerini sorumlu bireyler haline getirmeyi amaçladıklarında, sorumluluk hissetmezler.[94] Weber'in aynı zamanda yöntembilimi'ni de saptayan, bu rasyonel dünya için varsaydığı temel yaklaşım, bireyin kendine duyduğu ve nesnel anlamda desteklenmeyen yükümlülüktür. Birey, bu boyun eğme dünyasında, insan nitelikleri kapsamında kendine aittir.

Bu durumun ön koşulu, esas olarak, Weber'in karşı çıktığı askeri gereçler, kurumlar, girişimler, 'güvenceler', dünyasının varlığıdır. Weber'in kendisi de bu karşı çıkışlardan biridir; raki-

---

93 Weber'in bu bireyciliği kendi tarzında da açık bir şekilde ortadadır; tırnak işaretlerini yoğun olarak kullanmasından anlaşıldığı gibi. Genel sözcükleri tırnak işareti içine alan biri, bu sözcükleri 'sözde' anlamıyla kullanır; yani genellikle tırnak içinde belirtildikleri anlamlarıyla kullanıldıklarını belirtir.

94 Weber, 1921b, cilt III, s.1404 Gerth ve Mills, 1947, s. 45.

bi, kendisinin bir parçasıdır. Weber'in ele aldığı bu davranış özgürlüğünün pozitif anlamı, bu dünyaya ait olan ve insanın kendi amaçları haline getirdiği hedeflere sahip olmaktır. Weber'in itirazının arı politik formülü, kendisini, hem lidersiz' demokrasiye hem de 'mekanizma'dan kasıtlı olarak uzak olduğu için liderlik edeceği bir şeyi olmayan liderliğe muhalif olarak kalan Marx'a, aşırı derecede karşı çıktığı bir konuma sokar. Marx'ın istediği, Hegel'in tersine, devletin mutlak örgütlenmesindeki çelişkiyi korumak değil, hiç bir biçimde çelişmeyen bir toplumda çelişkilerin var olmadığını göstermektir. Diğer yandan Weber'in bütün yaklaşımlarının destekleyici gücü, rasyonalize edilmiş bir dünyanın tanınması ile insanın kendine duyduğu sorumluluk özgürlüğüne doğru bir karşı-eğilim arasında bulunan ve her zaman yeniden kazanılan bir çelişkidir.

Bu temel çelişkinin doğrudan insan izlenimi, 'insanoğlunun içindeki uzman olarak insan' ve insan arasındaki anlaşmazlıktır. Bundan dolayı özgürlük ve rasyonalite birliği, Weber'in bir uzman ve bir insan olarak kendi doğası doğrultusunda varsaydığı kendine özgü bir tutumla, kendini en çarpıcı biçimde açıkça ortaya koyar. Ayrıca, Weber'in uzmanlık çıkarlarının bir aradalığı ve ayırımı, insan çelişkisinin bir aradalığıyla uyuşmaktadır. Weber kendini hiçbir biçimde bir bütünlük olarak sunmaz, bunun yerine, şu veya bu rolde, şu veya bu alana ait biri olarak sunar; yazılarında 'ampirik bilimsel uzman' olarak, ders salonlarında öğretim görevlisi olarak, kürsüde parti siyasetçisi olarak, ve 'özel yaşamında homo religiosus olarak'[95] sunar. Bu farklılıklar tam olarak, yaşamın çeşitli alanlarının bu şekilde ayrılmasında bulunur. 'Değer

---

[95] Honigsheim, 1968, s.125; Honigsheim yalnızca Fransisken adcılığında buna benzer olan bir şey bulur.

özgürlüğü'nün kuramsal açıklaması olan bu ayırım, Weber'in bireyselliğinin, kendini, kendi yegâne bütünlüğünde ortaya koymasıdır.

Burada, Weber için sorun olan, Marx'ın sorunuyla aynı değildir. Marx, rasyonel hale gelen bir dünyanın özelliği olan insan varoluşunu (yani bir uzman olarak varoluşu) ortadan kaldıracak ve aynı zamanda iş bölümünün kendisini de sonlandıracak olan bir yol bulmak istiyordu. Weber ise, kaçınılmaz olarak parçalanmış olan insan varoluşundaki insanın, aslında, yine de bireyin kendi sorumluluk özgürlüğünü nasıl koruyabildiğini soruyordu. Ve burada bile, Weber, Marx'ın kendine yabancılaşan insanlık olarak tanımladığı şeyi onayladı. Çünkü Weber için bu varoluş formu, aslında sadece en yüksek derecedeki özgürlük hareketi'ne izin vermekle kalmadı, onu daha da güçlü kıldı. 'Kalpsiz hedonistlerin ve tinsiz uzmanların bu eğitilmiş ve uzmanlaşmış dünyasının ortasında, insan, 'esaret'in bir takım belirli kafeslerini yarıp geçmek için olumsuzluğun ateşli gücüyle sağa sola dağılarak eylemde bulunabilir'. Bu ise, 'özgürlük hareketi'nin anlamıdır.

Bu, Weber'in, politika alanında, kaçınılmaz bir bürokratikleşme içinde davranan biri olarak, gerçek yönlendirici politikacıyı ve girişimciyi -bireyi- önermesiyle aynıdır. Böylece Weber, bireyin korunmasını, kemikleşmiş bir uzmanlaşma alanında yer alarak tasarladı. Bu yazgıya teslim olan Weber, bazı durumlarda kendini bunun karşısına da koyar. Fakat bu karşı çıkış, önsel yenilginin kalıcı ön koşulunda temellenmiştir. Benzer olarak, Weber'in ekonomik üretimdeki sözde-anarşi savunması, aslında, esas olarak, insan olma açısından her bireyin haklarını savunmasıyla yani, son kahraman'ın haklarını savunma-

sıyla ilgilidir.[96] Fakat buna rağmen, Weber ne anarşisttir ne de en basit anlamıyla bireyci. Weber, yalnızca 'tin'i 'düzen insanı'nın karşı konulmaz gücünden kurtarmak istedi. Bu 'tin,' Rathenau'nun *Zur Mechanik des Geistes* (Tinin Mekanizması) deki aşırı hassas tin değildir; insanın çıkar hesaplarındaki zalimliğin ortasındaki tindir.[97]

Nitekim, insanın ne olduğu konusunda Weber'i ilgilendiren birey, Weber için uzmanlaşmış haldeki modern insanlığın tikel bir edimsel varoluş tarzının dışında ve ötesinde bulunan bölünemeyen bütünlüğü temsil etmez. 'Birey', söz konusu olan ne olursa olsun, ya da önemli olsun veya olmasın, kendini birbirinden ayrı rollerle meşgul ettiğinde, bir insan değildir.[98] Bu bireysellik kavramı, Weber'e kendini her şeye adaması ya da hiçbir şeye adamaması için, her duruma dahil olması ve kendine tam olarak güvenmesi için güç verdi. Weber'in insan fikrinin özetlendiği bu bireycilik, evrensel olan kalıtım ve yenilgiyi kubullenme kafesini kıramayabilir, ama bunu her bir insan için ayrı ayrı yapabilme gücüne sahiptir. Weber, kendini bir uzmanın uzmanlaşma eylemiyle sınırlandırarak -ki bu eylemi bugünün dünyasında harcanan emeğe değen her türlü eylem için bir önkoşul olarak varsayar- 'evrensel insanlığa' duyduğu şiddetli istekten kasıtlı olarak vazgeçti. Bununla birlikte, insanlıktan bir bütün olarak vazgeçme, 'tinin parçalanmışlığına' rağmen her kendinde - parçalanmış eylem tutkusuyla insanın kendini tümüyle meşgul ettiği ve uyulması zorunlu olan talep-

---

96 Bkz. 'Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg' ibid., s.271.

97 Robert Musil, *The Man without Qualities* adlı felsefi romanında, çağın bu sorunuyla ilgili felsefi bir yorum sunar.

98 Karl Jaspers'in (1921) Weber'in bütün etkinliğinin parçalanmış niteliği vurgusuyla karşılaştırın.

leri gerekli kılar. 'Çünkü hiçbir şey, tutkuyla yerine getirilmedikçe insan olarak insan için değer taşımamaktadır.'[99]

Weber'in tutkusunu yönlendiren 'şeytan', insanlığın tanrılarından ayrılmış olan idol olarak da adlandırılabilir. Weber, amaçlarının asılsız bir temeli olarak bilimsel ve politik yansızlığa yönelik çabalarının ortasında bulunan bu tutku yardımıyla, nesnel olarak, yapılan zahmete değer bir biçimde, boş inançlara ve putperestlik haline gelmiş olan amaçlara, kurumlara ve fikirlere karşı savaştı. Tüm bu yapılanların amacı, kahramanı korumaktır. Weber, bu arada, Honigsheim'i işaret ederek, kurumların temsilcileri tarafından öne sürülen bütün mutlak değer iddialarını nihai anlamda ortadan kaldırma amacının sosyolojik yöntemine yardım etmiş oldu. 'Sosyoloji', bu özgürlük hareketine hizmet eden özel bir kullanımdı. Weber bu yöntemle, kendisi için, 'kahramanın kendi eylemini geliştirebilmek amacıyla üzerinde durduğu', kelimenin tam anlamıyla ılımlı bir biçimde bir 'olumsuzluk platformu' yarattı.[100] Weber, insanlığın bu anlıksal anlatımını, 'yalın anlıksal bütünlük' olarak adlandırır. Bu ise, 'insanın kendi edimlerinin sahip olduğu mutlak anlamın verili önemine dayanır.'[101]

Sözü edilen insan özgürlüğü fikri, Hegel ve Marx'ın özel hevesinin yontulmamış özgürlüğü olarak karşı çıktıkları, ortalama bireycilikle çelişmez. İnsan özgürlüğü fikri aynı zamanda

---

99 'Science as a vocation' Gerth ve Mills, 1947, s. 135.

100 Honigsheim, 1968, s. 133.

101 Felsefe alanında, bilimsel doğruluğun 'anlıksal bütünlüğe' indirgenmesi, Nietzsche'nin, Doğru'yu 'özgür ve kendine hakim' olan akılların nihai değeri olarak 'dürüstlüğe' indirgemesiyle ilişkilidir. Bkz. *Beyond Good and Evil*, bölüm 7 (Değerlerimiz) paragraf 227; *The Genealogy of Morals*, üçüncü makale (Ascetic idealler) paragraf 24 ve 27; *Human, All Too Human*, cilt 2, 'The wanderer and his shadow', paragraf 212 ve devamı.

Marx'ın insanın azad edilmesine dair insanca bir isteğine ve en yüksek topluluk özgürlüğü olan özgürlük türüne aşırı bir karşılık olarak bulunur. Weber, bu Marksçı düşünceyi ütopya olarak değerlendirdi. Öte yandan, Marx da muhtemelen Weber'in kahramanını katı bir gerçekliği olan ve 'büyük dönemin' 'hayaleti' konumundaki burjuvazinin görkemli dönemlerinden, yani ölümden geri getirilen biri olarak görecekti.[102] Weber için 'kaçınılmaz yazgı' olan şey, Marx için yalnızca insanlığın 'tarih öncesi' durumuydu. Marx, bununla birlikte, gerçek insan tarihini başlatmıştı. Weber ise bunu sorumsuz suçluluk ahlakının başlangıcı olarak gördü. Weber ve Marx'ın dünya görüşlerindeki ve insanlık düşüncelerindeki bu ayırım, modern kapitalist burjuva dünyasının yorumuna getirdikleri belirleyici bakış açılarının farklılığında açıklanır. Weber için 'rasyonalite' olan, Marx için 'yabancılaşma'dır.

---

[102] Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, bölüm 1.

Bölüm 3

İnsanın Kendine Yabancılaşması Bakımından Marx'ın Kapitalist-Burjuva Dünya Yorumu

Hegel'den Feuerbach Yoluyla Marx'a Kadar Uzanan Kavramın Tarihsel Gelişimi

Kapitalist-burjuva dünyasında 'Marksist' tema, kendi yabancılaşması değil, kendi anatomisi, kendi iskelet yapısı, yani kendi ekonomi politiğidir. Diyalektik, bir birlik içinde ekonomik varoluşu ve bilinci kavrayan bir anlatımdır. Burjuva toplumunun anatomisi vurgusu, ilk bakışta, Hegelci anlamda burjuva toplumu'ndan gereksinimler sistemine kadar olan vurgu değişiminden başka bir şey belirtmez. Bu vurgu, üretimin maddi ilişkilerini toplumun iskelet yapısı olarak betimler.

Aynı zamanda, bu yaklaşım, yaşamın maddi şartlarındaki temel önemin çok daha geniş ve daha sorgulanabilir olan tezini de içermektedir. Bu tez, tüm diğer durumların belirleyici etkeni olarak, tamamen ideolojik anlamda yorumlanan üstyapının yükseldiği bir temel olarak, sözde gerçek 'taban'ın sıradan Marksist tezinde daha açık bir hale getirilir. Marksizm bu noktada hem eleştirilerin hem de savunuların konusu haline gelmiştir. Bu, aynı zamanda, Weber'in, Marksizmi dogmatik bir biçimde ekonomistik tarihsel metaryalizm olarak kabul etmesi ve onunla bu bağlamda savaşmasıdır.

Marx'ın kendisinin, ve hatta Engels'in, bu sıradan Marksist düşünceye ne ölçüde destek verdiği sorusunu bir kenara bırakmalarıyla, Marx'tan geriye kalanlar kendilerini gerçek felsefede açıklama başarısına erişmiştir, ve ekonomi politiği eleştirisi de Marx'ın en başta gelen uğraşısı olmuştur.

Marx'ın bu alandaki gelişimi şu şekilde özetlenebilir: Marx ilkin, dinin felsefi eleştirisini üstlenir, sonra politik eleştirisini daha sonrada felsefeyi, politikayı ve tüm diğer ideolojileri.[1] Marx'a göre, insan yaşamına ait tüm göstergelerin ekonomik yorumları, Hegelci *Hukuk Felsefesi*'nin eleştirel bir biçimde yeniden gözden geçirilmesinin en son sonucudur (Hegel 'sonucu', yaşamsal itkinin ardında bıraktığı bir ceset olarak düşünmüştür). Sonucun bu yaşamsal itkisi -kendine yabancılaşma eleştirisi- erken Marx'ın yazılarından ortaya çıkarılabilir. Esas kaynaklar 1841-5 yazılarıdır. Bu yazıları, Weber'in yol gösterici

---

[1] Korsch, 1923, s.74, not 66. Buna karşılık, *Theories of Surplus Value*'nun birinci cildinde şununla karşılaşırız: 'İnsanın kendisi maddesel üretimlerinin, başarı ile sona erdirdiği bütün üretimlerinin' dayanağıdır. Bu nedenle, insanı, üretimin öznesini etkileyen bütün koşullar, insanın maddi *onatın* ve metaların yaratıcısı niteliğindeki işlevlerinin ve etkinliklerinin üzerinde etkili olmuştur.

rasyonalizasyon ilkesine başvurarak yorumlayacağım. Bu tematik sınırlama, genç Marx'ın olgun Marx'tan bütünüyle ayrılabildiğini; genç olan burjuva felsefesine tahsis edilmişken, olgun olanın 'Marksistler'e devredildiğini ima etmez. Tam tersine *Kapital*'de bile, erken Marx yazıları temel niteliktedirler ve öyle de kalmışlardır. *Kapital*'in birinci cildinin ilk bölümü bir sonuç niteliğinde olsa bile, bunu ortaya çıkaran yaşamsal itki, 1842'nin *Rheinische Zeitung*'unda yer alan bir tartışmada zaten bulunmaktadır.

Marx ve Weber için temel tema, içinde bulunduğumuz, ve etrafı çevrili olan gerçekliktir. Marx'ın kapitalist üretim sürecine uyguladığı eleştirel çözüm, kendine yabancılaşma bakımından, bir bütün olarak burjuva dünyasına yöneliktir. Bu kapitalist burjuva dünyası Hegelci Marx için, irrasyonel gerçeklik; insana ait olmayan ve amacından saptırılan bir insan dünyasıdır. Bu, Weber'in, rasyonalizasyonunun 'şeytanı'nı anlamak ve gücünü ve sınırlarını kavramak için, rasyonalizasyonun seyrini sonuna dek izlemek amacıyla, eleştirel çözümü gerekli bulmasına benzer. Tıpkı, Marx'ın, dünyanın efendisini araştırmak için bunun önemli olduğunu belirtmesi gibi. Marx, doktora tezinin önsözünde ve Ruge'a yazdığı bir mektupta (1843), kendini, 'insanı hakiki insana çevirme' arzusu duyan bir idealist olarak adlandırır.[2] İlk olarak belirtmemiz gereken, Marx'ın, işçi sınıfında yeni bir insan olasılığı bulduğunu düşündüğünde bile, insanla, aslında her yönüyle ilgilendiğidir. Marx'ın nihai amacı, 'insanın insanlıktan azat edilmesi' ve 'gerçek insanlığa ulaşma' olmuş ve öyle de kalmıştır. Rousseau ile kurduğu bu

---

[2] Karl Marx, Friedrich Engels MEGA, I/1/1.*Karl Marx / Friedrich Engels : Historisch -Kritische Gesamtausgabe*'nin ilk cildinin birinci bölümü, ed.

temel yönlendirmenin tarihsel bağı, yanılgıya yer vermeyecek türdedir.[3]

Dönemin Alman felsefesinde insan üzerine bu derecede yoğunlaşılması, Feuerbach'ın arı felsefesinin felsefi antropolojiye dönüşmesinin altında yatan eğilimdi. Feuerbach'ın mutlak felsefenin nihai biçimi olarak nitelediği felsefe Hegel'in mutlak tin felsefesiydi. Bu başlangıç noktasından yola çıkarak, hem Feuerbach hem de Marx, Hegel'in mutlak nesnel ve öznel tin felsefesinde yönlendirici bir rolü olmayan insan üzerine oluşturdukları eleştirel felsefeye yoğunlaştılar. Hegel, zorunlu varlık düşüncesi doğrultusunda, insanı tin (Geist) olarak yorumladı(*Encylopaedia*, paragraf 377)[4]. 'Varlık', Hegel'in *Philosophy of Right*'ında dünyevi 'ihtiyaçlar' öznesinin dış görünüşünde bir insan olarak ortaya çıkar. Hegel sivil toplumu bu ihtiyaçların sistemi olarak algılamaktaydı. Bundan dolayı, Hegel'in insan olarak nitelediği, dünyevi ihtiyaçların öznesi olan sivil toplum üyesidir. Hegel ya da Marx için, insanın bu şekilde tanımlanması gerçek bir insan evrenselliği oluşturmaz. Hegel için insan, sonradan aklın somutlaşmış biçimi haline gelen devletin gerçek evrenselliğiyle ilintili olarak yalnızca bir bütünlüktür. Marx için ise bu, sınıfsız gerçeğe uygun bir insan toplumunun gerçek evrenselliğiyle ilintili olduğunda geçerlidir. Hegel, *Philosophy of Right*'da şu ayrımı yapar:

> *Hukukta amaç insandır: İnsan, ahlaki açıdan bakıldığında özne, ailede aile üyesi ve sivil toplumda da vatandaştır (burjuva gibi). Burada, ihtiyaçlar söz konusu olduğunda amaç, insan olarak adlandırılan temsil edilmenin sağlam bir formudur; bu anlamıyla ele aldığımız insan, bu nedenle, sadece burada bulunmaktadır .*

---

[3] kz. Seillière, 1911.

[4] kz. Löwith, 'Hegel und Hegelianismus' *Zeitschrift für deutsche Bildung*, Kasım 1931.

Hegel aslında, insan kavramını büsbütün çıkarıp atmış değildir. Fakat, insanı yalnızca sivil haklar bakımından ele almıştır. Bunda esas olarak, Hegel'in etrafımızı çevreleyen 'gerçekliğinin' ünlü realistik kavrayışı bulunmaktadır. Hegel, ırk, ulus, inanç, statü ve yazgı olarak farklı olmalarına rağmen her insanın her şeyden önce insan olduğunu (para. 209 ve 270); insanın katışıksız, insanlığının da 'düz', 'soyut' bir nitelikten başka bir şey olmadığını söyler. Hegel bu evrensel niteliğin gerçek önemini 'sivil hakların devredilmesinin sonucunda ortaya çıkmasında... ve *sivil* toplumda *yasal* insan olarak ele alınan öz-bilinçte' gördü. Sivil haklar tarafından geçerli kılınan bu insanlık Hegel'in kanıtlamaya çalıştığı sonsuz ve bağımsız kökendir. Bu köken, düşünce ve kanı türlerinin arzulanan uyumunda ortaya çıkar.

Hegel (basit anlamıyla insan olarak insana ait olan), bu tanımı mutlak bir nitelik olarak vermekten kendini alıkoyamazdı. Çünkü tüm bireyler eşit olsalar bile, olanaklar el verdiği ölçüde yalnızca insan olarak düşünülürler (yalnızca İtalyan veya Alman, Katolik veya Protestan olarak değil). Bu öz-bilinç- insandan başka bir şey olmayan varlığın bilinci- kendi özel, temel ve özerk önemine sahip bir nitelik olarak devletin kamusal yaşamı karşısında (belki de kozmopolitan politika olarak) kendini kabul ettirseydi, 'yetersiz' olacaktı.[5] Bu nedenle, Hegel'in *Tin Felsefesi*'nde insan türünün sahip olması gereken niteliğin, bazı durumlarda 'insan' olmak değil, 'tinsel' bir varlık olmak olduğundan bahsedilir.[6] Hegel'in 'yabancılaşma' tartışması, temel anlamıyla,

---

[5] Kozmopolitanizm'in devlet yaşamına karşı koymada önemli rol oynadığı düşüncesi, Hegel'in bu terimle bir tür enternasyonalizm anladığını gösterir. Marx'ın kozmopolitanizme getirdiği zıt anlamdaki açıklama için,Bkz. not 38.

[6] (Hegel, Feuerbach ve Marx aracılığıyla) ondokuzuncu yüzyılda felsefenin gelişimini yönlendiren insan tanımındaki temel fark, Heidegger'in bir varlık (Da-sein) olarak insana yüklediği ontolojik tanımında olduğu kadar, bir tür birlikçi düşünce içinde sunulur. Bkz. bu konudaki incelemelerim ve eleştirilerim, *Theolgische Rundschau*, ve *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Feuerbach ve Marx'ınkinden farklıdır- 'kategori'nin yapısal formu aynı olmasına rağmen. Hegel ontolojik insan tanımını (tin olması bağlamında), dünyevi ihtiyaçlar ve sivil haklar konusu olarak, insan düşüncesi karşısında ikinci plana itti. Bu biçimde sınıflandırılan yalnızca insandır (Hegel'in bu tarzı, yalnızca 'tasarım'ın şekillenebilmesini sağlar, gerçek felsefenin değil). Hegel'in insanın tinselliğine olan inancının, insanın, insanlığına duyduğu inançtan çok daha kuvvetli olduğu açıktır.

Feuerbach'ın birincil amacı, bu bağımsız tin felsefesini, hümanistik bir insan felsefesine dönüştürmekti.[7] Feuerbach, gelecekteki yeni felsefeyi şöyle niteler: 'Şu anda (1843) bu, insanın tanımı sorunu değil, onu batmakta olduğu (idealist) bataklıktan çekip çıkarma sorunudur. Asıl amaç, soyut olanın felsefesini, yani (felsefi) teolojiyi ve insan felsefesinin gerekliliğini, yani antropolojiyi geliştirmektir' (*Grundsatze der Philosophie der Zukunft*'nun Önsöz'ü) (Geleceğin Felsefesinin ilkeleri). İnsanı, felsefenin nesnesi haline getirme arzusu, felsefeyi insanlığın nesnesi haline getirme arzusundan doğar.[8]

---

[7] Bkz. Löwith, 'Feuerbach und der Ausgang der klassisclen deutschen philosophie', Logos, 1928; ve Löwith 1928,s. 5-13; Hegel'in *Philosoplıy of Right*'ının 190. paragrafına Raumlun yönelttiği benzer eleştiriyle karşılaştırın, *Aus früherer Zeit*, cilt IV. s. 359.

[8] 'İlk gayretim felsefeyi bir insanlık meselesi haline getirmektir. Fakat bu işe girişen herhangi biri, zorunlu olarak, insanı bir felsefe meselesi haline getirir ve felsefeyi aşar; çünkü bir felsefe (yani, ayırımcı akademik felsefe) olmayı sona erdirdiğinde, yalnızca bir insan meselesi haline gelir' (Feuerbach, op. cilt). Marx, dünyayı felsefi hale getirmek (Hegel gibi), zorunlu olarak, felsefeyi dünyevi hale getirmeyi gerektirecektir, ve felsefenin realizasyonu, sonuç olarak, onun kaybı olacaktır', iddiasında bulunduğunda, Feuerbach'ın ilkesini daha ayırt edici bir tarzda yineler. Herder, şu soruyu zaten ortaya koymuştu: 'Felsefe insan eylemleri ve politikayla bunlara hizmet edebilsin diye nasıl uzlaştırılabilir?' Bu sorunun yanıtının, felsefeyi antropolojiden çekmek olduğunu söyler.

Feuerbach, bu antropolojik ilkesi uyarınca, Hegel'in ayrıntılı insan tanımının doğruluğunu kuşkuyla karşıladı. Hegel'in yalnızca sivil toplum içeriğiyle yazdığı *Philosophy of Right*'taki tanımından başlayarak insandan bahsetmek de mümkündür. Bu anlamda Feurbach, bu konuya tartışmacı bir şekilde devam etti: Yasal kişi veya ahlaki özne hakkında -ya da başka bir kategori hakkında- konuşarak bile, gerçekte tek ve aynı salt insana değiniriz, ama farklı anlamlarda. Çünkü, oynadığı rolü ve işlevselliği bakımından daima farklı biçimlerde tanımlanması, insanın karakteristik niteliğidir; özel bir kişi bir vatandaş, bir yetkili vb. biçimlerdir bunlar. Nitekim, Feuerbach, Hegel'in insan kavramını ayrıntılı olarak ele almasını reddetti. Fakat Marx'ın tersine, bu somut ayrıntılandırmayı ciddi olarak incelemedi. İnsanın, bu somut gerçeklere dayatılarak bölünen insanlığının, modern kapitalist-burjuva toplumunda bir birlik içine tekrardan nasıl sokulabileceğini de göstermedi. Bu birlik, 'Ben-Sen' ilişkisindeki Feurbachçı komünizm aşkı aracılığıyla değil, iş bölümünün daha önceki biçimlerinin yerini almayla ve özelde sınıf karakterleriyle gerçekleşir.

Marx'ın burjuva toplumundaki ve bu nedenle de modern dünyadaki insan eleştirisi, aynı zamanda Feuerbach'ın antropoloji görüşlerine de dayanmaktadır. Marx, *Kutsal Aile*' de, kendini hâlâ Feuerbach'ın 'gerçek hümanizmi' ile özdeşleştirir. Marx'ın kitabı (Kutsal Aile) şu cümleyle başlar: Almanya'daki gerçek hümanizm, bireysel insan yerine "özbilinç" veya "tin"in varlığını doğrulayan ve yalnızca tinin yaşam verdiğini öğreten spekülatif idealizmden veya spiritualizmden daha tehlikeli bir düşman değildir. Benzer olarak, Marx'ın *Philosophy of Rihgt* (Hegel) eleştirisi, Feuerbach'ın teolojiyi antropolojiye indirge-

mesine yapılan göndermeyle başlar. Çünkü bu eleştiri insanın bu dünyadaki şartlarının daha ileri bir eleştirisi için önkoşul olarak görülür.[9] Feuerbach'ın bu kabulü,[10] Hegel'in insan tanımını ayrıntılandırmasına karşı başlatılan ve tesadüfen aynı doğrultuyu izleyen tartışmayla ilgilidir.

Marx burjuva toplumundaki insanı, emeğin basit bir ürünü olarak meta ile karşılaştırdı. Çünkü meta gibi insan da, sorgulanabilir bir 'çift karakter' üstlenir: Ekonomik anlamdaki değer formu ve doğal form herhangi bir nesne, bir meta olarak, yani bir birleşik emek olarak belirli bir para tutarında değerli-

---

9 Marx, *Kutsal Aile.*

10 En kısa biçimde 'Theses on Feuerbach'ta özetlenen Marx ve Feuerbach arasındaki fark, genel terimlerle şu şekilde nitelendirilebilir: Kendini Feuerbach'ın antropolojik yaklaşımında temellendiren Marx, Hegel'in nesnel tin öğretisinin içeriğini Feuerbach'ın soyut I-thou formülasyonu sorununa karşı yöneltti. Marx, Feuerbach'ın düşmanı haline gelmiştir, çünkü Feuerbach'ın formülasyonu 'soyut insanı', 'dünya'dan ayrılan insanı felsefenin dayanağını meydana getirmiştir. Hegel'in *Philosophy of Right*'ının ortaya çıkardığı yaşamın, ekonomik ve politik şartlarının dünyasıdır bu. Tartışılmadan kalan tek şey, Feuerbach'ın Mutlak Tin'den doğal insana geri dönme başarısıdır. Fakat Feuerbach'ın insanı tanımlama şekli, yani duygusal (duyumsal) varoluşu ve diğerleriyle olan ilişkisi bakımından natüralistik varlık türünü tanımlama şekli, Marx'a Feuerbach'ın Hegel'i bir kenara koyduğunu ve eleştirel anlamda Hegel'in ötesine geçemediğini kanıtlar. Feuerbach, kendi gerçekliğinde, özel burjuva bireyini en iyi şekilde yansıtan bireyi inşa etti. Uygulamada özel burjuva bireyi gibi olan I-thou kuramı, varsayılan sevgi ve dostluk'ta bireyler arasındaki özel ilişkiyi geriye götürdü. Bunu yaparken, yalnızca insanın arı yaşam şartlarının değil, duyu algılarının en sıradan objelerinin bile bireyin dünyasının genel sosyal ve ekonomik şartları tarafından şekillendiğinin farkına varmadı. *(The German Ideology)* Dolayısıyla, *Philosophy of Right*'tan Hegel'in sağlam çözümlemelerini kullanan Marx, Feuerbach'a karşı çıkar ve Feuerbach'ın antropolojik görüşlerinden yola çıkarak da Hegel'e saldırır. Hegel'i Feuerbach'a karşı savunur; çünkü Hegel her birey için olayların sosyal akışının belirli önemini açıklamıştı. Hegel'e saldırır; çünkü Hegel bu genel şartları felsefi olarak mutlaklaştırıp gizemleştirmişti. Feuerbach, *Principles* adlı kitabında da açıkça gösterdiği gibi, öne sürdüğü tezlerin ön hazırlayıcı niteliğinin bilincindeydi. Feuerbach, sözü geçen kitapta geleceğin felsefesini biçimlendirmek için öne sürdüğü ilkelerin sonuçlarının, ortaya çıkmada başarısız olduklarını söyler ve kitabını böyle bitirir. Bu sonuçlar Marx tarafından ortaya çıkarılır.

dir. Bu bağlamda da, doğal özellikleri, az ya da çok, birbirleriyle ilgisizdir. Meta olarak bir çok mal, aynı doğal niteliklere sahip oldukları halde tamamen farklı ekonomik değerlerde sınıflandırılabilir. Benzer olarak, kendi burjuva değer formunda var olan metalar dünyasındaki insan, kendine ve başkalarına göre belki de bir komutan veya bir banker olarak, fakat her durumda nesnel etkinliğiyle sabitlenen ve parçalara ayrılan bir uzman birey olarak önemli bir rol oynar; yalnızca bir insan olarak doğal formunda bulunduğunda oyunun bölümünde eski bir rol alır. Burada Marx, kısa ve özlü bir şekilde Hegel'in *Philosophy of Right*'ının yüz doksanıncı paragrafına göndermede bulunur: Hegel insanı sivil haklar tarafından sağlanan ve yanı sıra kısmi belirlenimler şeklinde var olan ihtiyaçların öznesi durumundaki tikel ve bölünmüş bir nesne haline getirirse, insanın kuramsal anlamdaki bu parçalanışı basit bir biçimde insanlıkdışı olmayı ve tinselliğin dışına çıkmayı yansıtır - ki bu modern insanlığın gerçek varoluş şartlarında meydana gelir. Bu kuramsal ayrımcılık, aşırı bağlılık ve özerklik - insanın, tikel varoluş tarzları bakımından rasyonel hale gelmesi- gerçekten var olan bir ayırıma, aşırı bağlılığa ve özerkliğe karşılık gelir. Bu yalnızca kısmi olarak insan olmaya izin verir, yalnızca uzman eylemindeki insan olarak var olmaya.

İnsan olmanın bütünlüğünden soyutlandıkları oranda, burjuva veya işçi sınıfı bireyi olmasının, anlıksal insan veya el işçisi olmasının, ve genel anlamda yazgısıyla veya uzmanlaşmış göreviyle modern insan olmasının ötesinde; burjuva toplumundaki insanın evrensel ayrımı iki biçimde belirir: Özel ahlakı ile karşımıza çıkan özel birey ve genel ahlaka sahip olan kamu vatandaşı. İnsan, tikel görünümlerinin biri veya diğeri tarafından tanımlandığı ölçüde, bu yalnızca bir takım başka ve

belirli niteliklere gönderme yapmakla gerçekleşir. Bu nitelikler, aile yaşamıyla kesin bir biçimde çelişen bir yazgı edinmek, veya kamu yaşamıyla çelişen özel bir birey olmak şeklinde örneklendirilebilir. İnsanlığın tüm bu ayrıntılı bağımsız belirtilerinde ve burjuva toplumunda birey sözde özel olarak birey-insandır. İnsan, toplumda (bir hayli ayrıştırılan ve parça parça edilen [rasyonelleştirilen]) temel bir rolü oynayan birey değildir, yalnızca, bireyin pozisyonu ve etkinlikleri yoluyla oluşturduğu değişmeyen ve bölünmez bir varoluştur. Bu sosyal pozisyonlar ve etkinlikler, büyük ölçüde, ekonomik şartlar ve dünyevi ihtiyaçlar tarafından belirlendiği için, Hegel'in insan tanımı, yalnızca spekülatif bir yapı değildir, modern kapitalist burjuva dünyasının güncel varoluş koşullarındaki gerçek insaniyetsizliğin kuramsal açıklamasıdır. Bu, insanın toplumda, bir insan olarak kendine yabancılaşmasının göstergesidir.

Feuerbach ve Marx, Hegel'in *Philosophy of Mind*'ının insanı felsefi bütünlük ve temel öğe olan insanlık olarak değil, tikelleşen varoluşu gözüyle baktığı konusunda fikir birliğindeydiler. Marx'ın hem amacını hem de başlangıç noktasını oluşturan insan olduğu için; Marx insanın burjuva toplumundaki bütün öznel tikelleşmesini gözler önüne serıneye yükümlü kılındı. Bu öznel tikelleşme Hegel'in tin felsefesinde açığa vurulduğu oranda saklanmaktadır da. Başka bir deyişle, Marx belirgin tikelleşme açısından değil, ama burjuva insanının yeniden sunduğu tikel yanlısı görüş olarak, görünürdeki açık-seçikliğin sorgulanabilir bir varsayım olduğunu göstermekle meşgul oldu. Sözü edilen açıklıkla, burjuva toplumunda burjuvazi ve insanın eşitlenmesi söz konusudur. Tüm öznel tikelleşmesinden insanı azat etmek için, uzmanlaşmanın yol açtığı yabancılaşmanın üstesinden gelebilmek amacıyla Marx, insanın azat edilmesini talep etti.

Bu, yalnızca politik ve ekonomik değil, aynı zamanda insan özgürleşmesi olan bir azat edilmeydi. Bu 'ego ve alter ego' olarak insanla ilgili değildir (Feuerbach), ancak insan dünyasıyla ilgilidir. Çünkü insanın kendisi, kendi sosyal dünyasını oluşturur. Bu dünya zorunlu olarak *zoon politikon*dur. Bu nedenle, Marx'ın insan eleştirisi temel antropolojik anlamını kaybetmeden, toplum ve ekonomi eleştirisiyle en yüksek noktasına erişti.[11]

Marx modern politik, sosyal ve ekonomik yapılarda, yani, rasyonalizasyonun kaçınılmaz yazgısı olarak Weber'de karşılaştığımız 'düzen'de, insanın bu temel ve evrensel yabancılaşmasının izini sürdü. Bu sorunsalın ekonomik açıklaması metalar dünyası, politik açıklama, burjuva devleti ve burjuva toplumu arasındaki çelişki, dolaysız toplumsal insan açıklaması, işçi sınıfının varoluşu şeklindedir.

Meta Dünyasında İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Ekonomik Açıklaması

> *Her tarihsel sosyal bilimde olduğu gibi, ekonomik sınıfların gelişiminde de belirtilmelidir ki: Sınıfları, varoluşun biçimlerini açıklayan modern burjuva toplumu, sık sık bu özel toplumun ayrı bir görünüşü şeklinde ortaya çıkan verili bir varoluşsal belirleyicidir. Sonuç olarak, ekonomi, bir bilim olarak bile, ilk sözü edildiği anda ortaya çıkmaz.*
> *(Marx,* ***Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı****).*

---

[11] Marx, başlangıçtan beri insanın, toplumdaki insan, yani toplumsal bir varlık olduğuna inandı. Eğer insan, doğal olarak toplumsal bir varlıksa, yalnızca toplumdaki gerçek doğasını geliştirir. Ve doğasının gücü de tek tek bireylerin gücüyle değil toplumun gücüyle ölçülür (*Kutsal Aile; Contribution to the Critique of Political Economy*'nin önsözü ve Feuerbach'ın onuncu tezi ile karşılaştırın).

İnsanın yabancılaşmasının ekonomik açıklaması, modern dünyanın tüm objelerinin satılabilir niteliğinin karakteristiği olarak, 'meta'dır. Marksçı anlamdaki 'meta', bir özel obje türünü diğerlerinden daha fazla önemsemez. Marx için meta, tüm objelerimizin temel ontolojik karakterinin, 'meta formlarının', vücut bulmuş halidir. Bu meta formu veya yapısı, hem nesnelerin hem de insanın bireyselliğinin yabancılaşmasını niteler.[12] Bu nedenle, *Kapital* bir meta çözümlemesiyle başlar. Toplum eleştirisi ve bu ekonomik çözümlemenin temel insan önemi, dolaysız açıklamalarını *Kapital*'in marjinal yorumlarında ve dipnotlarında bulur. Fakat, bu toplum eleştirisi, açık bir şekilde, Marx'ın Rhenish Diet'te odun hırsızlarına karşı bir yasa önerisi hakkında yazdığı bir tartışma makalesinde ortaya çıkar.[13] İnsan'ın yabancılaşmasını ve 'nesne'den yoksun bırakılmasını içeren bu makale, ilk olarak, araçların ve amaçların, objenin ve insanın evrilmesinin örnek alınarak açığa vurulmasını ortaya çıkarır. İnsanın kendisini öteki ya da yabancı gözüyle görmesi, bu dışavurumun en ileri aşaması, yani Marx'ın doktora tezinde[14] metaryalizm dediği şeydir. Doktora tezinde Marx, kendisinden bu yabancılaşmanın üstesinden gelmek isteyen bir idealist olarak bahseder. İnsanın nesneden yana olan bu dışavurumu, insanın kendisine yabancılaşmasıdır. Çünkü insanlar kendilerinde amaç oldukları halde, nesneler esas olarak insan için vardılar. Marx'ın Rhenish Diet'teki makalesinde ifade etmeye çalıştığı şudur: Sahibine ait

---

[12] Lukacs, 1923 'Reification and the consciousness of the proletariat ,bölüm 1 Lukacs burada, ilk kez Hegelci bir bakış açısından Marx'ın meta çözümlemesinin anlamı ve temel yapısını kanıtladı.

[13] Marx'ın, 'Debatten über das Holzdiebstahlpesetz' makalesi *Rheinische Zeitung* da Ekim-Kasım 1842'de yayımlandı, ve MEGA I/1/1'de yeniden basıldı [Eds].

[14] *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (Doktora tezi 1841, MEGA I/1/1 [Eds]).

olduğu halde satılabilme özelliğine sahip olan odun, yalnızca bir odun değildir; ekonomik ve sosyal önemin nesnesidir ve bu nedenle de genel insan için önemlidir. Bu türden önemli bir nesne olarak odun, onu satan sahibi için ne ise, ona sahip olan kişi içinde odur. Bu nedenle, yalnızca yasal anlamda doğru olmayıp insan için de adil olan bir ceza şekli tasarlamak imkânsızdır. Bu cezanın hem yasal olarak 'doğru' hem de insan için 'adil' olması, insanın, kendini her şeyden önce odunun sahibi olarak kabul etmesi ve kendisinin bu sınırlı ve ayrıntılı bilincine sahip olması koşuluyla gerçekleşir; bu arada, diğer insanlar da yalnızca birer insan olarak değil, odun hırsızları olarak ele alınırlar. Her iki görüş açısından da odun, cansız bir nesnedir, 'nesnel bir güçtür', insan olmayan bir şeydir -yalnızca bir odundur-, insanın nesneyle olan ilişkisini toplumsal ve insancıl bir biçimde düzenlemede ve insana hükmetmede yetersiz olması koşuluyla, insanı belirleyen ve sınırlayan bir nesnedir. 'Odun' insanı belirleyebilir; çünkü meta gibi, gerekli politik ilişkilerin nesnel bir anlatımıdır; çünkü meta gibi fetişistik bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle, 'insanlar kurban edilirlerken, ahşap putlar zafer kazanmaktadırlar'.

> *Bundan dolayı, eğer odun ve odunun sahipleri yasaları oluşturacaksa, bu yasalar yalnızca, geniş çapta yayıldıkları coğrafi bölge bakımından farklı olacaklardır. Bu baştan çıkarılan materyalizm, halkların ve insanlığın kutsal hayaletine karşı işlenen bu günah,* ***Preussische Staatszeitung*** *tarafından yasa koyuculara bildirilen öğretinin dolaysız bir sonucudur. Bu sonuç, ormancılık yasalarının biçimlendirilmesinde yasa koyucuları, sadece kereste ve orman hakkında düşünmeye, ve tikel maddesel sorunlar hakkında, devletin usu ve ahlakıyla ilişkisi olmayan politik bir karar vermemeye zorlar.*
>
> *(Marx)*

Bazı özel toplumsal koşullarda, bu görünen 'kendinde şey', insanın varoluşunun ve davranışlarının belirleyicisi haline gelir; insanın bilinci 'özdekleşir' ve kendinde şeyler insan için ölçü halini alır. Maddesel ilişkiler, insan üzerindeki sözde kişisel güçler olarak, insanlaştıkları için insan ilişkileri de özdekleşir. Bu evrilme, 'baştan çıkarılan materyalizm'dir.

Marx'ın ekonomik çözümlemesinin bu radikal hümanist önemi daha sonra kendisi tarafından güçlendirildi. Marx *'Kutsal Aile'*de Proudhon'a karşı, mülklerin eşit olarak dağıtımı talebini içeren sosyal şartların, ekonomik olarak yorumlanmasının kendinde hâlâ yabancılaşan anlatımı sunduğunu savundu.

> *Proudhon'un yoksulluğu ve eski mülkiyet biçimlerini ortadan kaldırmak istediği gerçeği, insanın kendi nesnel gerçekliğinde pratik olarak yabancılaşması eylemine bir son verme isteğine -ki bu istek insanın yabancılaşmasının ekonomik anlatımıdır- denktir. Proudhon'un politik ekonomi eleştirisi hâlâ politik ekonomi önvarsayımlarıyla karıştırıldığı için, nesnel dünyanın yeniden kendine mal edilmesi de hâlâ mülkiyetin ekonomik formu bağlamında ele alınmaktadır.*
>
> *Proudhon... sahip olmanın ve özel mülkün eski biçimlerini mülkiyetle karşılaştırır. Mülkiyeti bir 'sosyal işlev' olarak kabul eder. Bununla birlikte, bu işlev, insanın kendi potansiyelinin farkına varmasından başka bir şeyle de ilgilenmez aslında.*
>
> *Proudhon bu fikri yeterli bir anlatım olarak sunmakta başarılı olamamıştır. 'Eşit mülkiyet' kavramının kendisi, nesnenin insanın varlığını belirlemesi düşüncesinin ekonomik, ve bu nedenle de yabancılaşmış bir anlatımı-*

dır. Nesne, insanın varlığını, nesnel anlamda, diğer insanlar için var olması, diğer insanlarla olan insanca ilişkisi ve birebir kurduğu sosyal ilişki bağlamında belirler. Proudhon'un üstesinden geldiği şey, (yalnızca) ekonomik yabancılaşma yapısı içindeki ekonomik yabancılaşmadır.[15]

Başka bir deyişle, Proudhon bu yolla, yabancılaşmanın kökenlerinin gerçek anlamda üstesinden gelememiştir. Marx'ın odun hırsızları makalesindeki sorunun aynısı farklı bir tarzda sorulduğu halde *Alman İdeolojisi*'nde de görülür. Marx burada, insanların kendi ürünleriyle neden yabancı bir tarzda ilgili olduklarını sorar. Öyle ki, insanlar ürünlerle aralarındaki 'etkileşim' yöntemlerini artık kontrol edemezler; bu etkileşimler, artık, kendileri aleyhinde somutlaşmakta ve kendi yaşam güçleri, insanlar üzerinde bir hakimiyet elde etmektedir.' Kişisel çıkarların sınıf çıkarlarına irade dışı dönüşümü içinde, bireyin kişisel davranışının cisimleşmek ve yabancılaşmak zorunda bırakılması, ve aynı zamanda, insan kontrolünün ötesinde bağımsız bir güç olarak ortaya çıkması nasıl mümkün olur?[16] Marx bu sorusunun yanıtını, rasyonalizasyonunun temeli olan emeğin paylaşılmasında bulur. Tüm önceki çalışma tarzları, bütünsel bir otomasyona dönüştürülmeli ve hatta onun da ötesine geçmelidir. Bu dönüşüm, emeğin yalnızca anlıksal olan ve el ile yapılan iş arasında değil, kasaba ve kent arasında da paylaşılmasının yerine geçme anlamına gelir -ki bu, emeğin paylaşılmasına geti-

---

15 Kutsal Aile Bkz, *'Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Yönetim tarzı monarşi veya cumhuriyet olan 'politik' bir devlette, insanın kendine yabancılaşmasını yenmenin imkasızlığı anlatımı.

16 *Alman İdeolojisi*, III. bölüm 'Aziz Max'.

rilmiş olan en ahmakça açıklamadır.[17] Fakat emeğin paylaşılmasının, yalnızca mülkiyette değil, aynı zamanda insan varoluşunu tüm bildirilerinde evrensel olarak oluşturan komünist sosyal düzen temelinde de ayağı kaydırılabilir. Tam tersine, emeğin bölünmesi içinde sosyal ilişkiler, nesneler arasındaki ilişki bağlamında kaçınılmaz olarak bağımsız bir varoluşu ellerinde bulundurmaktadırlar: Bu 'kendi kişisel görüşünde özel bir bireyin yaşamı ile emeğin bazı branşları ve ortak şartları tarafından tanımlandığı kadarıyla bireyin yaşamı arasındaki' bu (komünist olmayan) ayırım kadar kaçınılmazdır.[18]

1856'da *Alman İdeolojisi*'nin yazılmasından on yıl sonra, Marx 1848 devriminin geçmişe yönelik sorgulamasında bu tersine çevrilen dünya hakkındaki temel görüşünü, yeniden, başka bir şekilde belirtir:

> *Tek bir büyük gerçek vardır, ki bu yüzyılımızın özelliği olan ve hiç bir insanın inkâr etmeye yeltenmediği bir gerçektir. Bir yandan, daha önceki insan tarihinde hiç beklenmedik bir şey olan endüstriyel ve bilimsel güçler yaşamın içine girmeye başladı. Diğer yandan, Roma imparatorluğunun son dönemlerinde görülen korkunun bile ötesinde olan çürümenin belirtileri görülmeye başlandı. Günümüzde her şey karşıtına gebe olarak görünür. İnsan gücünü azaltan ve verimlileştiren harika bir güçle*

---

[17] *The German Ideology*, I. bölüm, B kısmı 'İdeolojinin temel dayanakları', *Economy and Society*'de Weber'in kentin tarihsel sosyolojisini adadığı ayrıntılı dikkat, kendine yabancılaşmanın ve rasyonalizasyonun algısal özdeşliğini açık bir biçimde gösterir.

[18] kz. *The German Ideology* ve ayrıca Engels, *Anti-Dühring*. Dühring'in işportacılar ve mimarlar'ı hakkında Engels'in ironisi, Marx'ın 'Özgün anlamda bir limancı ve felsefeci *arasında bir köpek ve kurt* köpeği arasındakinden daha az fark vardır. Bu, onlar arasında bir uçuruma neden olan, emeğin bölünmesidir' gözlemine benzer bir ironidir.

donanımlı olan makinayı, bir anlamda aç gözle seyretmekte ve ondan daha fazla çalışmak istemekteyiz. Zenginliğin yeni-moda kaynakları, istenin nedenleri haline gelmiştir. Sanatın zaferleri, artık nitelik kaybıyla kazanılıyor gibidir. Aynı aşamada (insanoğlunun doğaya hakim olduğu aşamadır bu) insan, diğer insanların veya kendi şöhretinin kölesi haline gelmektedir... Tüm bulgularımız ve ilerlememiz, anlıksal yaşamın maddesel güçlere sürekli gelir sağlamasına ve insan yaşamının maddesel bir güç halinde yavanlaşmasına neden olur. Bir yandan, modern bilim ile endüstri arasındaki diğer yandan modernizm ile sefaletin dağılma arasındaki bu düşmanlık; çağımızın sosyal ilişkileri ve üretici güç arasındaki bir olgudur; bu olgu hissedilebilir, karşı durulamaz ve engellenemez bir olgudur. Bazı insanlar bundan yakınabilirler; diğerleri modern düşmanlıklardan, çekişmelerden kurtulmak için modern sanatlar oluşturmayı arzulayabilirler. Ya da, endüstride epeyce dikkate değer bir ilerlemenin politikadaki bir gerileme ile tamamlanmasını istedikleri düşünülebilir. Bizim tarafımızda, tinin tüm bu çelişkileri belirtmeye devam eden kurnaz yapısını yanlış anlamak mümkün değildir. Toplumun yeni moda güçlerini çalıştırmayı iyi biliyoruz. Bu güçlerin istediği de yalnızca yeni moda insanlar ve çalışanlar tarafından hakimiyet altına alınmaktır.[19]

Marx'ın *'Critique of Hegel's Philosophy of Rigth*'ının önsözünde , bu yeni insanların özdeşliği, evrensel yabancılaşmayı yok etmek isteyen Marx tarafından zaten açıkça anlatılır. 'Bunlar işçidirler'. Bununla, 'gerçek hümanizm' felsefesi, bilimsel sosya-

---

19 *People's Paper*'ın Dördüncü Yıl Kutlaması'ndaki söylevler. 19 Nisan 1856'da basıldı.

lizm' formunda elverişli sosyal alışkanlığını yani kendinin farkına varma ve kendini aşma aracını buldu. Marx *Alman İdeolojisi*'nde Feuerbach'ın gerçek hümanizm'i ile olan anlaşmazlığın üstesinden gelmişti.

Kapital bile, ekonomi politiğin basit bir eleştirisi değildir, burjuva toplumu ekonomisi bakımından bu toplumun ekonomisindeki insanın eleştirisidir. Bu ekonominin 'ekonomik özü', emeğin üretiminin meta formudur. Meta (daha önceki yazıda bahsedilen 'odun' gibi), yabancılaşmanın ekonomik anlatımıdır. Bu yabancılaşma, kullanım için tasarlanan bir şeyin, dolaysız olarak, kullanışlı bir şeymiş gibi insanın kendi ihtiyacını tatmin etmek için üretilmediği, fakat bağımsız bir mal değeri olarak modern pazara girdiği olgusuna dayanmaktadır (maddesel veya anlıksal bir ürün olması hiç önemli değildir). Ve yalnızca bu dolambaçlı yolda, onun için yalnızca bir değişim değerine sahip olan satıcısından, metaların alıcısı konumundaki tüketiciye geçer.[20] Kullanım objesinin metaya bu şekilde dönüşümü, kapitalist burjuva toplumunda, ürünün, insanları hakimiyet altına almasını, (insanların ürünü değil) açıklar. Fakat asıl 'doğal olan', insanların ürünü hakimiyet altına almasıdır (Weber'in deneme niteliğindeki kullanımı).

Marx bu evrilme aracılığıyla meta fetişizmi bakımından doğal süreci gözler önüne sermek için, modern sosyal ilişkilerin somutlaşan görünümünün çözümlemesini üstlendi. Sıradan bir masa bir meta olarak 'duyumsal-duyular üstü' bir

---

[20] Metanın bu ikili karakterinde, meta üreten toplumun kendisinin özel bir içsel ayırımı açıklanır; çünkü metanın kendisi, toplumsal bir maddedir, soyut toplumsal insan emeğidir. Taşınır değerler borsası anlatımında Weber, Marksçı terimlerle, tüketim ve üretim arasındaki ayrımı belirtir.

şeydir.[21] Duyulara dolaysız olarak görünen şey, bir meta olarak görünen değil, kullanım amacı taşıyan bir nesnedir. Para değeri olan -çünkü bir emek ya da zaman harcanmıştır- bir meta olarak sıradan bir masa başlangıçta gizli bir sosyal ilişkidir. Masa 'diğer metalarla ilgili olarak yalnızca ayakları üzerinde değil, kafası üzerinde de durur ve ahşap kafasını gözler önüne serer; bu, kendiliğinden dans etmeye başlamasından daha merak uyandırıcı bir kapristir.'

> *Meta formunun sırrı, emek ürünlerinin nesnel bir niteliği ve bunların sosyal doğal nitelikleri anlamında insanlar için kendi emeklerinin sosyal niteliğini yansıttığı olgusuna dayanmaktadır. Sonuç olarak, üreticilerin sosyal ilişkileri, üreticilerden bağımsız olarak var olan nesneler arasındaki sosyal ilişki şeklinde ortaya çıkar. İnsan emeğinin bedeli, artık, meta haline gelmektedir; duyumlu-duyular üstü ya da sosyal maddeler haline... Burada, varsayılan şeyler arasındaki ilişkinin görüntü-*

---

[21] Marx'ın bu çözümlemesi, Heidegger'in (*Sein und Zeit*'taki) üretimler dünyası' çözümlemesinin toplumsal sınırlarını gösterir. Bütün iç dünyevi varlıkların her bir bireyin tek tek varoluşuna (*Da-sein*) yönelmesi aracılığıyla sadece varlığın toplumsal *doğası, sorunun, 'bir'in (insanın) toplumsal* doğası sorununa indirgenmesi değil, aynı zamanda kullanım objelerimizin toplumsal niteliği de ontolojik ayrıcalıklarında keşfedilmiş olarak kalmıştır. Ürünümüzün meta niteliği ve metanın toplumsal bir töz olduğu gerçeği, varlığın kendisinin diğer varlıklarla zorunlu ve kamusal bir topluluk içinde bulunması değil, her bir bireyde tek olarak, ve tüm bireylerin bir arada bulunması biçiminde kavrandığında, gözler önüne serilir. Ürünlerimizin burjuva toplumunda evrensel bir hale gelmesi, toplumun tikel bireyler topluluğunun soyut evrensellik ve dolayısıyla da kendi toplumsal karakterini gizlemesidir. (Bkz, Marx: *Contribition to the Critigue of Political Economy'* önsöz). Fakat, Heidegger' in varoluşçu felsefesini küçük düşüncesine dönüştürmek için (-ki bu hem Marksistler hem de Marksist olmayanlar tarafından yapılmıştır zaten), insanın birey olma ilkesinin ölümün bir küçük burjuva görüngü olduğunu iddia edecek kadar cesur olması gerekirdi. Tolstoy toplumsal uygarlaşma sürecinin bütünündeki duygusuzluğu ölüm olgusundan çıkarmıştı (Bkz. Weber'Science as a vocation).

sel formu, insanlar arasında olan belirli sosyal ilişkiler-dir. Bir anoloji bulmak için, buradan dinin bulanık alanı-na girmek zorundayız. Bu alanda insan aklının ürünleri, kendi yaşamlarına doğuştan sahipmişler gibi görünür, birbirleriyle ve insanlarla ilişkili olan bağımsız şekiller olarak ortaya çıkar. Aynı şey, metalar dünyasında insan elinin ürünü şeklinde ortaya çıkar. Bunu, meta formun-da üretilir üretilmez emeğin ürünlerine bağlı kalan, ve bu nedenle de meta üretiminden ayrılamayan fetişizm olarak adlandırmaktayım.[22]

Çünkü meta üreticileri (meta formunda ve yapısında olan her türlü şeyin üreticileri), metaların metalarla, bu nedenle şeylerle olan değişimi aracılığıyla, toplumsal insan ilişkilerine girmektedirler. Metaların temelini oluşturan sosyal ilişkiler, üreticilerin kendilerine, insanın sosyal ilişkileri veya sosyal emek süreci olarak görünmezler. Tam tersine, bu gerçek sosyal ilişkiler üreticilerin kendi aralarındaki nesnel ilişkilerde kendi yasalarına sahip olan ticari bir markette, bağımsız olarak davranan meta varlıkları arasında, sözde-kişisel ilişkiler olduğunu varsayar.[23]

Başlangıçta, insanlar bu evrilmenin bilincinde değildiler, çünkü kendi öz bilinçleri uygun bir biçimde cisimleşmekteydi. Fakat Marx, bu evrilmeyi sadece toplumsal ve ekonomik bir yapı olarak ele almadığını belirtmişti -ki bu yapı, özel bir tarz-dan başka bir şekilde gelişmemiş olan, ama tarihsel olarak

---

22 *Capital*, cilt 1, bölüm 1, 4 kısım.

23 Aslında,kendi yasalarına uyma, *dolaysız* bir olgu değildir ama özerkliğin kazanılmasına neden olan (dolaysız olan), dolaylı bir olgudur. Bkz, Engels'in C.Schmidt'e yazdığı mektup, 27 Ekim 1890.

değiştirilebilen bir yapı olarak gelişebilmekteydi. Bununla birlikte, bu değişim kapasitesi, sanki insan, yalnızca metanın değerini -kullanım değerine sahip nesnelerin meta niteliğini değil- değiştirebilirmiş gibi görünsün diye, para formundaki metanın sabit ve eksiksiz değer formuyla gizlenmiştir.[24] Fakat Marx, bunun, sosyal olarak belirlenen ve bir meta olarak emeğin ürününün, bağımsız bir varlık şeklinde, üreticisiyle karşı karşıya, ekonomik düzenin, tarihsel değerdeki sosyal ve ekonomik ilişkilerinin benzerliklerinden daha açık olduğunu kanıtladı. Örneğin, ortaçağ Avrupası'nın karanlık yılları, kişisel bağımlılıklarıyla ve çalışan insanlar arasındaki sosyal ilişkilerle yargılanabilir; ki en azından bu insanlarda, sözde kişisel ilişkileri bağlamında, nesneler arasındaki toplumsal ilişkiler niteliğinde gizlenmiş olan bir şey yoktur.[25] Çünkü bu gibi durumlarda, kişisel bağlılık ilişkileri, toplumun var olan temelini oluşturur; ne iş ne de ürün ihtiyacı, kendi gerçekliğinden farklı bir fantastik formun varlığını öngörmez. Emeğin doğal formu, eksiksizliği ve mal üretimindeki gibi genel olmayan durumu, burada dolaysız toplumsal formu şeklinde ortaya çıkar.[26]

Bu tarihsel bakış açısının bir uzantısı olarak Marx, gelecekteki komünist sosyal düzen olasılığının altını çizer. Bunu yapmaktaki amacı, bu düzenin kendi iş ürünleri ile kurduğu toplumsal ilişkinin şeffaflığını, anlaşılması güç bir sapkınlıkla ve metaların modern dünyasının insan dışılığıyla karşılaştırmaktır. Metalar dünyası, bu nedenle, yalnızca insan varoluşu-

---

[24] Bkz. *Capital*, cilt III. Bölüm 21, kapitalin çıkar ilişkilerinin fetişistik niteliği.

[25] *Capital*'de Marx, bunun açık bir biçimde, ardında, üreticilerin de ötesinde üretim şartlarının egemenliğinin saklandığı bir 'karakter maskesi', ani bir görünüş olduğunu öne sürer. (Bkz. *Capital*, cilt III, bölüm 48).

[26] *Capital*, cilt1 bölüm 1., 4. kısım.

nun tüm gerçek şartlarının temel anlamda dönüşmesiyle açılabilir. Kullanım nesneleri olarak ürünlerin niteliğinde bulunan meta niteliğinin yeniden içine çekilmesi, yalnızca, sermayeye dönüştürme eyleminden uzaklaşmayı[27] değil, aynı zamanda, parçalanan ve özdekleşen insanın, yeniden 'doğal' olan insanın içine çekilmeyi de gerektirebilirdi -ki bu doğallık, Marx'a göre, doğuştan *zoon politikon*'u içermekteydi.[28]

---

[27] Bu ikisi arasındaki bağlantı konusunda, Bkz. *Capital*'de ki yöntembilimsel özet, cilt 1, bölüm 4; ve Marx'ın Engels'e yazdığı mektup 22 Haziran 1867).

[28] Tarihsel bir bakış açısından, Marx'ın modern insanlığın kendine yabancılaşması olarak yadsıdığı ve Weber'in 'önlenemeyen kader' olarak kabul ettiği şeyi, Hegel olumlu bir anlamda yargılayabilmişti. Philosophy of Right paragraf 67'de Hegel, insanın özel ürünlerinin bedensel ve duyumsal etkinlik kapasitesinin geçici sınırlı kullanımı dışsallaştırabileceğini iddia etti. Çünkü insanlar bu sınırlılık içinde, insan bütünlüğü ve evrenselliğiyle yalnızca dışsal bir ilişki içindedirler. Hegel bu kişisel dışsallaştırmayı, açık bir biçimde, insanın şeylerle kurduğu ilişkiyle özdeşleştirdi. Bu ilişki bakımından Hegel, (paragraf 61'de) şeylerin, insan tarafından varolma amaçlarına (doğaları bakımından) uygun bir biçimde kullanıldıklarında, kendi doğru amaçlarına ulaştıklarını iddia etti. Yalnızca nesnenin mümkün olan en yüksek derecedeki yararı-nesne kendinde şeyden tamamen dışsal olduğu halde- ne olduğu bakımından kendi tam geçerliliğinde yerleşik bir hal alır. Buna rağmen, nesnenin, yararlı olmasıyla farkına varılan dışsallığı, vazgeçilmez tözüdür. Bir nesneyi kullanmak, sonuç olarak, ona sahip olmaya (*eigen*) eştir, bu ise 'mülkiyetin' (*Eigentum*) özgün anlamıdır. Bunun gibi, insan yaşamının bütün anlatımı ve insan güçlerinin bütün yararı, maddenin kendi yaşamının bütünüyle özdeştir.
Kişisel yaşamın tözü ile bu yaşamının anlatımının bütünlüğü arasındaki özdeşlikten, Hegel'in belirlediği sonuca ulaşmak pek mümkün değildir; yani, sınırlı bir günlük zaman dilimi içindeki belirli üretim etkinliği, her şeye rağmen, insanın gerçek bütünlüğünü yıkamaz; insanı tikelleştirir ve yabancılaşmış bir varlık haline getirir. Fakat, tine evrensel bir insanlık olarak yaklaşan Hegel'in felsefesi, bu akla uygun olmayan gerçeklikle ilgilenmez. Bununla birlikte, paragraf 67'ye şu ilavenin yapıldığı görülür: 'Burada farklı çözümlenen şey, bir köle ve günümüzdeki ev hizmetlisi veya günlük çalışanlar arasındaki farktır. Atinalı köle belki daha aydınlatıcı görevlere sahipti, daha zekice işler yapıyordu günümüzdeki kölelerin yaptıklarıyla karşılaştırıldığında. Fakat yine de o hala bir köleydi çünkü etkinliklerinin bütün alanları dışsaldı.'
Marx tam anlamıyla zıt bir sonuç ortaya koyar; yani, yapısal olarak 'özgür' olan ücretli işçi gerçekte antik dönemdeki bir köleden daha özgür değildir. Çünkü, emeğinin yasal olarak özgür sahibi ve üretim araçlarının da aynı derecede özgür sahibi olmasına rağmen, kısa bir süre için kendini değil yalnızca emeğini satıyor olmasına rağmen, bütünüyle bir meta haline gelmektedir. Bunun nedeni de

→

Burjuva Toplumunda İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Politik Açıklaması

Devletin soyutlanması, aslında yalnızca modern dönemlerde gerçekleşir, çünkü özel yaşamın soyutlanması da bu dönemlerde meydana gelmektedir.
Modern dönemlerin insanı, bugün devlet kurumunun özel bireyi olarak karşımıza çıkar.

*(Marx, **Critigue of Hegel's Philosophy of Right**)*

İnsanın kendine yabancılaşmasının politik açıklaması, modern devlet ve burjuva toplumu, yani burjuva toplumundaki insan ve burjuva toplumunun kendisi, arasındaki içsel çelişkidir. İnsanın kısmen özel bir birey, kısmen de kamu vatandaşı olduğu bir gerçektir, ama Marx için çelişkisiz bir varlık anlamına gelen tam bir insan da değildir. Marx'ın ekonomi eleştirisi, bir ekonomi politiğin eleştirisi olarak, kararlı bir biçimde ekonomik eylemde bulunan insanın yaşamının sosyal ve politik koşullarının dolaylı bir eleştirisidir. Ve tıpkı meta eleştirisinin, dünyamızdaki tüm nesnelerin meta niteliğiyle ve insanın varoluşunun özdekleşmiş ve saptırılmış bir formu olan bu nesnelerin temel ontolojik yapısıyla ilgili olması gibi burjuva toplumu ve burjuva devleti eleştirisi de sivil toplumdaki insanın doğasıyla, yani özel varoluşuyla, özelleşen insanlığıyla

---

→

tamamen kendisinin olan satılabilir iş gücüdür ve bu iş gücünü yaşamaya devam etmek için dışsallaştırmalıdır (*Capital*, cilt I, bölüm 4, 3. kısım). Antik köle, kaderi genel bir öneme sahip olmasın diye bütünüyle toplumun dışında tutulurken, bu özgür üretici işçi Marx'a göre, meta üreten modern toplumların evrensel sorununu somutlaştırır. (Hugo'nun *Natural Right*'ındaki insanın bütünlüğü ve dışsallığı arasındaki Hegelci ayırımının içten bir biçimde alaycı formuyla karşılaştırılan para.144 ve Marx'ın 'The philosophical manifesto of the historical school of laws eleştirisi *Rheinische Zeitung*, 19 Ağustos 1842).

ilgilidir. Marx, modern yaşamın temel sosyo-politik koşullarının tematik eleştirisini *'Critugue of Hegel's Philosopy of Right*'da[29] ve Bruno Bauer'in Yahudi sorunu hakkında yazdığı makaleye karşı giriştiği polemikte sunar (*Kutsal Aile*'deki ilişkili olan ama sistematik olmayan yorumlar burada dikkate alınmayabilir). Marx her iki denemede de insanın kendine yabancılaşması nosyonunu kendi sosyo-politik formunda sistemli bir biçimde şekillendirir. İnsanın bu yazılarda saldırıya uğrayan özelliği, para ve meta sahibi olması değil, varoluşun kamu evrenselliğine karşı olmasıdır. Burjuva insanın ayırıcı niteliği, onu kamu yaşamının evrenselliğinden ayıran ve uzaklaştıran, kendi varoluşunun özel bireysel bir varoluşu olması ve bu anlamda da 'burjuva' olmasıdır.

Burjuva toplumundaki insanın ayrılığının eleştirisi, ayrıntılarda bile, yalın bir şekilde Hegel'in burjuva toplumu eleştirisini izler.[30] Hegel modern devletin doğasını olduğu gibi tanımladığı için ayıplanmaz, çünkü devletin özü olan şeyi sunmaktadır; genel olarak argümanlarının içeriğinin 'en su katılmadık materyalizm' haline gelmesi nedeni ile ampirik olanı gizemli bir şekle sokar (*Critigue of Hegel's Philosophy of Right*). Hegel, olgulara dayanılarak belirlenenleri birer içkin zorunluluk olarak kabul etmesi ve bu zorunluluğu felsefi anlamda yönlendirmesi ölçüsünde materyalisttir. Marx'a göre Hegel'in tanımladığı, aslında, burjuva toplumu ve devlet arasındaki yaygın çatışmadan başka bir şey değildir. Hegel'de temel olan, burjuva toplumu ve politik toplum ayırımını bir çelişki olarak algılamasıdır. Hegel'de

---

[29] Bkz, E. Lewalter, 'Zur Systematik der Marxschen Staats -und Gesellschaftslehre' *Archiv für Sozialwissenschaft und sozialpolitik*, cilt LXVI,1932

[30] Bkz. A. Ruge: Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die politik unserer beit; *Deutsch Jahrbücher für Wissenschaft und Kunt*, 1842.

yanlış olan ise, karanlığının saf görünüşünde kalakalmış olmasıdır (*Critugue of Hegel's Philosophy of Right*). Marx tarafından büyük önem verilen, Hegel'in de farkında olduğu şey, burjuva toplumundaki özel statüsü, özel karakterinden dolayı herhangi bir politik niteliğe sahip değildir.

> *Gerçek vatandaş kendini bir çifte organizasyonda bulur: Bölünmüş devletin, bağımsız gerçekliğindeki vatandaşa dokunmayan yönetimsel gücün dışsal ve biçimsel bir belirleyici olan bürokratik organizasyonu ve sosyal, sivil toplum organizasyonu. İkinci tür organizasyonda Hegel, devletin dışında özel bir birey olarak durur... Politik bir önem ve etkileyicilik elde etmek için gerçek bir vatandaş gibi davranmak amacıyla, 'Hegel kendini sivil toplum organizasyonundan soyutlamalıdır ve tüm organize edilmiş yaşamından bireyselliğine çekilmelidir, çünkü bir vatandaş olarak var olmanın tek biçimi, insanın arılığı ve katışıksız bireyselliğidir. Buna bağlı olarak, devletin bir hükümet olarak varoluşu vatandaşsız, sivil toplumdaki varoluşu ise devletsiz garantilenir. Bu durumda insan, yalnızca bu halihazırda var olan topluluklarla çelişerek ve yalnızca bir birey olarak vatandaş olabilir. Bir vatandaş olarak var olması ise toplumsal varoluşunun dışında bulunur ve bu nedenle de tamamen bireyseldir.*[31]

Marx'ın insanın kendine yabancılaşması olarak mücadele ettiği, özel ve genel çıkarlar arasında bulunan ayırımdır. Bu ayırım, çoğunlukla özel, ama yine de kamusal varoluşu arasın-

---

[31] 'Critique of Hegel's Philosophy of Right. Bu nitelemenin uygunluğu, Max Weber'in ortaya koyduğu karşıt sonuç tarafından gösterilemez.

da yaşayan insanlar için söz konusudur. Bir vatandaş olarak burjuva -çünkü kendisi özel bir bireydir- zorunluluk olarak kendinde ve başka bir bireydir, kendine yabancı ve dışsal bir birey; tıpkı özel yaşamının devlete yabancı olduğu kadar dışsal. Bireyin bu niteliklerle içinde bulunduğu devlet 'soyut' bir devlettir. Çünkü bu devlet, bürokratik anlamda ve rasyonelleşmiş yönetimsel bir organizasyon olarak, kendini vatandaşlarının gerçek, yani özel, yaşamlarından soyutlar; bireylerin kendilerini devletten soyutlamaları gibi. Bu nedenle, bugünkü burjuva toplumu, bir bütün olarak, bireyciliğin farkına varılmış bireyciliğin olan ilkesel sonucudur. Bireysel var oluş, birey için her şeyin yalnızca bir araç olduğu 'mutlak' amaçtır. İnsanın devletin üyesi olduğu yazgısı, modern yaşamın gerçek şartlarının gerçek yaşamın politik yaşamdan ayrıldığını önvarsayması oranında, zorunlu olarak soyut bir yazgı olarak kalır. Özel bir birey olarak, yani kamusal ve evrensel bir alanla ters olarak, modern insanın kendisi sadece özel bir insan formudur. Komünist toplum yaşamında ise durum tam tersidir. Bireyler birey olarak, kişisel anlamda tümüyle devlette payı bulunan bireylerin *res publica*'ları olarak vardırlar.[32]

Marx 1843'te yazdığı bir mektupta, var olan gerçekliğin kendisinin var olma biçimlerini, uğruna mücadele ettiği gerçeklik olarak ve temel anlamda apolitik olan bir devlet içindeki çelişkiyi (bu çelişki burjuva toplumu insanında da bulunur)

---

[32] *The German Ideology*, 1. bölüm, C kısmı, 'Communism'. Aynı zamanda Marx, kişisel ve göreli olarak rastlantısal birey arasındaki farkın, farklı dönemlerde ve farklı toplumlarda tamamen farklı bir anlama geldiğini ortaya koydu. Örneğin, bireyin statüsü veya aile içinde bulunduğu konum onsekizinci yüzyıl bireyi için rastlantısal bir anlama gelebilirdi, fakat başka dönemlerde büyük bir öneme sahip de olabilirdi. Her durumda bu, genel ve doğru bir birey ve insan kavramının ayırıcı karakterini belirleyen bir alan, bir özel alandır.

açıklığa kavuşturma amacı olarak belirtir. Marx'ın bununla yapmak istediği, eskiye uzanan bir dünyanın eleştirisi aracılığıyla yeni bir dünya keşfetmektir.[33] Aslında, toplum ve insan kavramlarının olumlu anlamda ayrıntılara girmesi, tümüyle ve yalnızca burjuva toplumunun kamusal ve özel yaşamı arasındaki (önvarsayılan) çelişkinin eleştirel bir alışkanlığı olarak gelişmektedir. Burjuva bireyinin insanlığının özelleşmesi sorunu, insanın tüm varlığını kuşatan, 'kuramsal' varlığını içeren ve evrensel, komünist bir varlığa dönüştürülen toplumsal yaşam tarzında aşılabilir; insancıl ilkelerin bildirgesi olduğu için 'izole edilmiş', 'dogmatik bir soyutlama' olan gerçek komünizmin[34] özel yaşamla aşılandığı olgusuyla zıt olarak aşılması mümkündür (Cabet, Weitling ve diğerlerinin komünizmi). Gerçekte bu yolla kavranan sosyalist ilke, insanın gerçek yaşamının bütün gerçekliği'nin yalnızca bir yönüdür.

Özerk ve ayrı hale getirilen tüm varoluş tarzlarının radikal yıkımı ve azımsanması, dinsel anlamda eksiksiz olan insanların kendilerince yeniden varsayılmasıyla ilgilidir. Çünkü din artık bir temel değil, bir 'görüngü'dür; insanın sınırlamalarının görünüşteki şeklidir. Gerçek temel, tam tersine, insan yaşamı-

---

33 Bkz. Marx'ın 1843 Eylül'ünde Ruge'a gönderdiği mektup (*Deutsch-Französishe Jahrbücher* de yayınlandı, 1843.[Eds]). On yıl sonra, 1852'de, Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*'de, yaşlanan dünyanın kısa tarihsel anlatımını sundu. Marx 1789'un büyük burjuva devriminin bu aşamasını yorumlar. Bu yaşam felsefesinin tutkusu herhangi bir doğruya sahip değildir. Ve doğruları da tutkusuzdur. Gerçekliği -ki tamamıyla 'acı ve lezzetsiz'dir- ancak ödünç almalarla ortaya çıkabilir ancak. Gelişimi aynı gerilim ve gevşemenin sabit bir tekrarıdır. Çelişkileri fazla sivri olmayan bir tepeye yükseliş, sonra aşağıya iniş türündedir. Tarihi, olayları olmayan bir tarihtir. Kahramanları, abartmalı işler yapmayan kahramanlardır.

34 Karşıt bir görüş için bkz, *The German Ideology*, bölüm 1, kısım C, 'Communism'. Bu bölümde komünizm gerçekten varolan bir şey olarak anlatılır, halbuki komünizmin gerçekliği genellikle bir eylem olarak tanımlanır.

nın kendisinin özel bireye indirgenerek sınırlandırmasıdır -ki bu türden sınırlama, ne antik çağda ne de ortaçağda bilinmekteydi.[35]

Marx, Bruno Bauer'in Yahudi sorunu üzerine yazdıklarını tartışırken, insanın dinsel ayrılığı yadsımasını yorumladı. Hemen ilk cümlede, Yahudilerin Almanya'da politik anlamda nasıl özgürleştirilebilecekleri hakkındaki pratik sorunun ötesine geçti.Yahudilerin politik anlamda özgürleşmesi, insani olarak özgürleşmedikleri sürece herhangi bir öneme sahip olmayacaktı. Fakat Marx'a göre, ne Yahudiler ne de Almanlar (Yahudileri özgürleştirecek olan), bu anlamda özgürleşmemişlerdi. 'Yahudiler genel boyunduruğu kabul ettiklerinde özel boyunduruklarını neden usandırıcı olarak kabul edilir?' Marx, Bauer'e devletin Hıristiyan, Yahudilerin de Yahudi olması bağlamında katılır. Her ikisi de eşit ölçüde iktidarsızdır; biri azat edilmeyle (insanın azat edilmesi ile) ihsan edilmişken, diğeri onu içine almaktadır.

Sorunun esas olarak 'insan' ilişkilerinden birine indirgenmesi, hem Marx hem de Bauer tarafından sadece 'eleştirel' ve bilimsel bir yöntem olarak ele alınmıştır. Fakat, sorunun ortaya çıktığı yerde Bauer tehlikeli bir konumda durur. Marx, buradan politik özgürleşme ve insani özgürleşme arasındaki ilişkiyi keşfetmek suretiyle doğal sonuca doğru ilerler. Politik özgürleşmenin sınırları, insanın özgürleşmesi gerçekleşmeden

---

35 Antik dönemin gerçek özel kişisi köleydi. Çünkü *res publica*'da bir payı yoktu. Fakat, bu nedenden dolayı, tam anlamıyla bir insan da değildi. Benzer olarak, Orta Çağ'da yaşamın tüm ayrıcalıklı alanları, aynı zamanda kamu alanını da ayrıcalıklı hale getirdi. Ortaçağ'da devletin yaşamı ve halkın yaşamı özdeşti. İnsan, devletin gerçek ilkesiydi, ama özgür olmayan insandı. İnsanı, burjuvazi olarak, politik anlamda ilk azat eden Fransız devrimidir. Bu nedenle de özel konumu, bir anlamda, insan varoluşunun belirgin konumuna doğru genişletti. Fakat, her insanı bir vatandaş yapma eğilimi taşımaktaydı.

devletin özgür bir devlet olamayacağı gerçeğinde bulunur. Hıristiyanların olduğu kadar Yahudilerin de gerçek anlamda özgürleşmesi için gereksinim duyulan şey, devlet tarafından öngörülen dinsel bir özgürlük değil, insanın dinden azat edilmesidir. İnsanın her türlü özelliğinden azat edilmesiyle ilgili olan sorun, evrensel ve temel bir sorundur; bireyi mesleklerinden, dinden ve genel toplumsal çıkarlardan ayıran özelleştirmeden olduğu oranda bir azat etme olmalıdır bu.

> *Dindar insan ve vatandaş arasındaki ayırım, dükkan sahibi ve vatandaş, günlük işçi ve vatandaş, toprak sahibi ve vatandaş arasındaki ayırımla aynıdır. Dindar insanın, içinde kendini politik insan aracılığıyla bulduğu çelişki, burjuvazinin (citoyen) ve sivil toplum üyesinin kendi politik arslan derisinde bizzat kendini bulduğu çelişkinin aynıdır.*[36]

Fakat Bauer politik devlet ve sivil toplum arasındaki dağılmayı -bu dünyevi zıtlıkları- önemsemez ve tartışmasını yalnızca bunların dinsel açıklamalarına yöneltir. İnsanın Yahudi ve vatandaş ya da Protestan ve vatandaş olarak bu şekilde bölünmesi, vatandaşlığa karşı uygulanan bir hile değildir. Fakat esas olarak, dinden azat edilmenin politik bir tarzıdır. Bizzat dinin tikelleşmesi, burjuva toplumlarındaki modern insanın parçalanmış durumunun açıklamasıdır; ve basit anlamda, genel olarak, 'insanın insana olan uzaklığını', insanın kendine yabancılaşmasını (yani 'bireyin yaşamı ve türün yaşamı' arasındaki öznel ayırımı) sunmaktadır.

---

[36] Marx, 'On the Jewish Question' Bkz. Ruge'un 1843'te Marx'a yolladığı mektup. Bu mektupta *Hyperion*'dan Hölderli'nin ünlü sözünü alıntılar: 'Siz zanaatkarları görüyorsunuz, insanları değil; düşünürleri görüyorsunuz, ama insanları değil; efendileri, kölelleri görüyorsunuz, ama insanları değil...'.

Bu nedenle Bauer'in yaptığı gibi, Yahudilere şunu söylemiyoruz: 'Kendinizi Yahudilikten tamamen azat etmeden, politik olarak da özgürleşemezsiniz.' Bunun yerine söylediğimiz şudur: Yahudilikten mutlak olarak ve tamamen vazgeçmeksizin politik olarak özgürleşebileceğiniz için, politik özgürleşmenin kendisi de insan özgürleşmesi olmaz. Eğer siz Yahudiler, kendinizi insanca özgürleştirmeden politik olarak özgürleştirmek istiyorsanız, yetersizlik ve çelişkiyi kendinizde değil, doğada ve politik özgürleşme kategorisinde bulabilirsiniz. Eğer bu kategoride hapsedildiyseniz, genel bir sınırlamayı paylaşıyorsunuzdur. Tıpkı devletin, Yahudilere karşı Hıristiyanlar'ın tutumunu onayladığında, bir devlet olmasına rağmen İncil'i öğretmesi gibi, Yahudiler de birer Yahudi olmalarına rağmen vatandaşlık hakları talebinde bulunduklarında politikleşirler.[37]

Marx, Fransa ve Amerika'daki insan haklarının sınırlı niteliğinde özgürleşmenin eksikliğini göstermeye devam eder. Burada da, *İnsan Hakları*'nın insan hakları değil burjuva ayrıcalıkları olduğu açıktır. Çünkü *burjuva*, bu tikel ve tarihsel olarak konumlanmış olan *insan*, burjuvazi niteliğinde kendinden farklılaştırılmıştı. Bu nedenle, İnsan Hakları Deklarasyonu bir burjuvanın, gerekli ve gerçek bir kişi, özel biri olarak insanın varlığını doğrular.

Bundan dolayı, insanın sözde haklarından hiçbiri egoist insanın ötesine geçemez. Bu egoist insan sivil toplum üyesi, toplumdan uzaklaştırılmış birey, kendine geri çekilerek zihnini özel kaprisi ve çıkarlarıyla meşgul eden bir

---

37 'On the Jewish Question'.

bireydir. İnsan, bir varlık türü olarak düşünüldüğünde, varlık niteliğinden uzaktır. Fakat tam tersine, tüm yaşamın kendisi, yalıtılmış-bireye dışsal olan bir düzen ve özgün bağımsızlığının sınırlaması olarak ortaya çıkar. İnsanlar arasındaki tek sözleşme, doğal zorunluluk, gereksinim ve özel çıkar, kendi mülklerini ve egoist görünümlerini koruma niteliğindedir.[38]

İnsanın gerçek özgürleşmesi, bu nedenle, henüz başarıya ulaşmıştır.

Politik özgürleşme, insanın, bir yandan bir sivil toplum üyesine, bağımsız ve egoist bireye, diğer yandan bir vatandaşa indirgenmesidir... İnsanın özgürleşmesi, ancak gerçek bireysel kişi ve soyut vatandaş olarak kendine çekildiğinde, bir varlık türü olduğunda ve bir birey olarak günlük yaşamında, işinde ve ilişkilerinde; toplumsal güçler olarak kendi güçlerinin (forces propres) farkına vardığında ve bu güçleri düzene soktuğunda tamamlanacaktır.[39]

İnsanın azat edilme aracılığı ile ulaştığı özgürlük, Marx'ın düşüncesinde, Hegel'in devlet felsefesinde kullandığı anlamdadır; yani 'tek başına bırakılmış olan birey'in görünüşteki özgürlüğüyle ters olarak, toplumun en yüksek aşamasındaki özgürlüktür. Yunan *polisi* üyesi burjuva toplumundaki insandan daha özgür olduğundan, Hıristiyanlık da temel ilkeleri bakımından 'demokratik' olduğundan ve de insanı bir egemen varlık olarak düşündüğünden, Marx şunu söyleyebilir:

---

38 ibid.

39 ibid.

İnsanın özgürlüğü ve kendini beğenmesi, ilk olarak, insanın göğsünde yeniden canlandırılır. Greklerle ve Hıristiyanlarla birlikte dünyadan silinen ve cennetin mavisinde ortadan kaybolan bu duygu, içinde insanın en yüksek amacına ulaştığı demokratik bir devlet ve toplumun dışında bir insan topluluğu yaratabilir.[40]

İnsanoğlunun kendine has doğasına yanıt veren gerçek kişisel özgürlük, yalnızca bu tür bir toplulukta mümkün olacaktır. Bu topluluk ne sadece içsel ne de sadece dışsal olarak ortaya çıkan bir toplumsal değişim aracılığıyla insanın varoluşunu ve öz-bilincini oluşturur. Tersine, burjuva toplumunun özel bireyi yalnızca kendi imgeleminde özgürdür, ve gerçekte tam olarak bağımlıdır ve nesnel güçler altında sınıflandırılmıştır.[41]

İşçi Sınıfında İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Dolaysız Sosyal Açıklaması

Sosyalist yazarlar tarihsel dünya rolünü işçi sınıfıyla ilişkilendirirler, ama bu hiçbirşey ifade etmez. Çünkü işçileri tanrılar olarak düşünürler. Oysa tam tersidir.
*(Marx, **Kutsal Aile**, 'Proudhon'un II no'lu Eleştirel Yorumu')*

'*Critique of Hegel's Philosophy of Right*'ın önsözünde şu cümle yer alır: Toplumun tikel statü olarak çözülmesi, işçi sınıfı olarak karşımıza çıkar. İnsanın azat edilmesinin olumlu olasılığı,

---

[40] Ruge'a mektup, Mayıs 1843. *Deutzsch -Frazösische Jahrbücher*'de yayınlandı. Marx için ifade ettiği anlamıyla gerçek demokrasi, bir kozmopolite doğru mükemmelleşen polis anlamında, sınıfsız bir toplumdur; Aristotelesçi anlamda, özgürler toplumu'dur Lewalter ile karşılaştırın.

[41] *The German Ideology*, bölüm III, kısım ,1 'The Ego and His Own'.

burjuva toplumunun özel bir sınıfı olduğu için değil, ama toplumun dışında bir toplum olduğu için işçi sınıfına aittir.

> *Bu toplum geleneksel bir statü yerine bir insan statüsü talebinde bulunur. Bu statü Alman politik sisteminin sonuçlarına değil varsayımlarına karşıdır. Son olarak, kendini toplumun diğer alanlarından ve insanlığın kaybettiklerinin toplamı bir alandan azat etmeksizin, insanlığın bütünüyle kurtulması yoluyla kendini kurtarabilir.*[42]

İşçi sınıfının kendisi, Marx'ın felsefesinde anlıksal silahını bulurken, Marx'ın felsefesi -ki bu felsefe için, bir varlık türü olarak insan en yüce varlıktır- işçi sınıfında doğal silahını bulur. 'Felsefe bu özgürleşmenin beynidir, işçi sınıfı da kalbi.' Benzer olarak, Marx *Kutsal Aile*'de şunu gözlemler: Mülk sahibi sınıf ve işçi sınıfı aynı olan kendine yabancılaşmanın simgesiyken; mülk sahibi sınıf, bu yabancılaşma içinde kendini hoşnut ve kemikleşmiş hisseder ve içinde bulunduğu durumun koşullarında eleştirel bir bilince sahip olamaz. İşçi sınıfı ise, *'insanlığı yitiriyor olma'*nın bilincindedir ve bu sorunun üstesinden gelmenin yollarını arayan tek sınıftır. İşçi sınıfı, deyim yerindeyse, meta'nın kendine yabancılaşmasıdır, çünkü tıpkı meta gibi kendine yabancılaşmaktadır, fakat kendine yabancılaşarak bir eleştirel -devrimci bilinç, bir sınıf bilinci geliştirir. Belli bir anlamda, yine de, işçi, bir burjuvadan daha az insanlığını yitirmiştir; çünkü işçi olması, açıkça belli olan bir tarzda gerçekleşir ve işçi olması ondan saklanmaz veya idealleştirilmez.[43] Çünkü işçi sınıfı kendi yaşam şartlarına,

---

42 'Critique of Hegel's Philosophy of Rigth'.

43 Bkz, Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* (Belge Yayınları) çözümlemesi, s. 178-81.

acımasızlıklarının zirvesindeki modern toplumların yaşam şartlarına konsantre olmuştur. Bu nedenle, toplumu özgürleştirmeden, kendini özgürleştiremez. İşçi sınıfının bu evrensel-insancıl işlevi modern dünya ekonomisinin evrenselliğiyle ve düşünce alışverişiyle bağıntılı olarak, *Alman İdeolojisi*'nde daha ileriye götürülür.

> *Yalnızca, tüm özerk etkinliklerden hariç tutulan günümüz proleterleri, üretim güçlerinin bütünlüğü sürecini ve yeteneklerinin bütünlüğüne bağlı gelişimi içeren eksiksiz, sınırsız, özerk etkinliklerini gerçekleştirebilmektedirler. Bütün önceki devrimsel süreçler bir anlamda sınırlıydı; sınırlı üretim araçları ve sınırlı düşünce alışverişiyle etkinlikleri sınırlanan bireyler, sadece bu sınırlı amaca ulaşabildi ve sınırlamanın yeni formlarını yaşadı. Üretim araçları, onların mülkiyeti haline geldi. Fakat üretim araçlarının ve emeğin paylaşılmasını da önemsemediler. Bireyler yığını, tüm önceki süreçlerde tek bir üretim aracına bağlı kalmıştır. Fakat işçiler, ödeneklerini gerçekleştirdiklerinde, üretim araçları ve mülkiyet her bireye bağımlı olmalıdır. Modern evrensel fikir alışverişi de, başka her şeye bağımlı olmakla yine de bireye bağımlıdır sadece.*[44]

Bu sözü edilenler, işçilerin tanrılar olarak görülmesinin sonucu değildir. Marx'a göre işçi sınıfının insanı, varlık türünü kendi değillemesinde yani kendine yabancılaşmasının en üst sınırında evrensel olarak özdekleştirmesinin sonucudur. *Bu özdekleştirme ise, tüm modern objelerin meta niteliğine benzeyen temel ve evrensel bir öneme sahiptir.* Çünkü ücretli işçi, hiçbir

---

[44] *The German Ideology*, bölüm I, kısım B.3.

şekilde bir insan olmadığı için, ama iş gücünü satan ve kahramanlaştıran tek kişi olduğu için, kişileştirilmiş bir meta olduğu için, bulunduğu konumun şartları evrensel bir işleve sahip olduğu için, yaşamın dünyevi sorunları tarafından dışlanmaktadır. Ekonomi, insan yazgısı olarak en açık şekilde, kendini işçide gösterir ve modern sosyal sorunun çekirdeği olarak işçi sınıfının merkezde yer alan önemiyle, zorunlu olarak burjuva toplumunun 'anatomisi' haline gelir. Savunacağı özel bir çıkarı olmayan evrensel bir katman olarak, işçi sınıfının kendini özgürleştirmesiyle, özel kapitalist ekonomi ve özel mülkiyetle birlikte, insan varoluşunun niteliklerinin temel öğelerini oluşturan özel tarz da sona ermektedir. Bu sorun, evrensel insan topluluğunda, tüm üyelerin katıldığı toplumsal ekonomi ve toplumsal mülkiyetle aşılır. Burjuva bireyinin saf bağımsızlığı, 'yerel toplumun en küçük formlar topluluğu, ya da' bireyler arasındaki dolaysız ilişkiler[45] olmayan, ama kamu yaşamının topluluğu durumunda olan toplumun en ileri aşamada sahip olduğu olumlu özgürlükle yer değiştirir.

Marx, uzmanlaşmış ampirik bir sosyoloji ölçüsünde bütün olarak gerçekliği oluşturan şey anlamında ele aldığı gerçekliğin veya öğelerin eşit alanları arasında bulunan bağıntıları, ilişkileri, benzerlikleri ve düşünce alışverişlerini sorgulamadı.[46] Çünkü o soyut bir ampirisist değildi.[47] Tıpkı az bir ölçüde, her

---

[45] Weber için bu, mutlak değerlerin kamusal alandan çekip çıkarıldığı olgusudur. Bkz. 'Science' as a vocation ve Politics as avocation' Gerth ve Mills, 1947.

[46] Bkz.Korsch, op.cit, s. 70, not 56.

[47] *The German Ideology*, bölüm 1. kısım A (Marx bu terimi Hegel'den türetir). [Löwith'in, aynı metinde, Marx'ın ampirizme sıkça ve olumlu bir biçimde başvurmasını önemsemediği belirtilmelidir] [Eds].

şeyi yalnızca ekonomiden çıkarsamaya kararlı felsefi bir materyalist olduğu gibi. Bunun yerine, işçi sınıfında en yüksek noktasına erişen bir şey olarak gördüğü insanın kendine yabancılaşması bakımından insan dünyasının tutarlı bütünlüğünü sorguladı. Kendine yabancılaşma, sonunda, olası aşkınlığı cephesinden ele alınmış oldu. Bu olası aşkınlık, Marx için tikellik ve evrenselliğin, kamu alanı ve özel alanın *burjuva çelişkileri*'den (Hegel'in formüle ettiği gibi) daha az ya da daha çok aşkınsal değildir. Burada bahsedilen kamusal alan ve özel alan, bir toplumda, yalnızca *sınıfsız* değil, ama her bakımdan rasyonel hale de gelmemiştir. Bu bakımdan, insan da aslında bir sosyal varlık türüdür.[48] Bu kendine yabancılaşmanın materyal üretiminin gelişim aşaması ve gelişim tarzı, ve doğal bir emek bölümü ya da genelde somut yaşam şartları ölçüsü tarafından belirlendiği gerçeği, kendine yabancılaşmanın özel esaslı bir çarpıtmadan daha fazlası olduğu anlamına gelmez. Kendine yabancılaşma, ne arı ve maddesel olmayan tinsellikten, ne de arı ve sağlam olan dışsallıktan kaynaklanır. Çünkü, her iki nitelik de, eğer insan, insanoğlunun dünyasıysa, insanın yaşamı 'yaşamın anlatımıysa' ve insanın 'özbilinci' dünya-bilinciyse, insandan ayrılamaz.

---

[48] Feurbach'ın natüralist ahlakı anlamında değil, Hegelci anlamda, genel ve özel birey çıkarlarının birliği bakımından Varlık türü (*Gattungswesen*) (Bkz, *The German Ideology* bölüm III, 'Saint Max'). Marx'ın rasyonalizasyondan uzaklaşması, 'ezeli bir komünizme' ütopyacı bir dönüş olarak kavranmamalıdır. Fakat rasyonelliğin en üst aşaması olarak kavranmalıdır- ki bu, ulaşılmış durumdaki üretim sürecinin gelişim aşamasında mümkündür. Buna rağmen, *Kapital*'de, özgürlük düşüncesi, 'bu toplumsallaşmadan sonra bile özgürlük alanı maddi üretim alanının dışında başlar' gibisinden acı bir durumdan indirgenir. Dışsal ihtiyaçlar ve zorunluluklar tarafından belirlenen emek alanında, özgürlük, sadece toplumsallaşmış, insanlık ve doğayla olan değişimlerini rasyonel anlamda düzenleyen birleşmiş üreticiler olgusunda bulunur' (*Capital*, cilt III, bölüm 48.[Eds])

Alman ideolojisi, ve bir bakıma *Kutsal Aile*, insanın kendine yabancılaşması ilkesinden vazgeçerek değil, bu ilkeyi daha da sağlamlaştırarak, *'Hegel'in hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi'*nin dışında gelişir. Düşünce, artık, bir neden anlamında soyut ekonomik öğelere dayandırılarak değil, yaşamın olgusal şartlarının açıkça ayrıştırılan içeriğiyle bütünleştirilerek, daha somut bir hale gelmektedir.[49] Gerçek insan, yine de, sadece 'rastlantılı varoluşunda' bulunan insan değildir... çünkü çok çabuk değişir... çünkü ona, toplumumuzun örgütleri aracılığıyla karşı çıkılır. İnsanın bu arı 'görünüş'ü, kendi 'arı gerçekliği', insan düşüncesinde bulunur.

Marx'ın insan düşüncesi, herhangi bir başka toplum eleştirmeninin düşüncesinden daha spekülatif değildir, ama ampirik olarak kabul edilmiş de değildir. Bu düşüncenin dayandığı ve Marx'ın da inanmış olduğu gerçeklik, tarihsel gelişim eğiliminde bulunan toplumun sorunudur. Ve bu gerçeklik, 'gerçekliği ele geçirmeye çalışan düşünce'den ziyade düşüncenin kendisine neden olur. Marx'ın *Alman İdeolojosi'*nde, hesabını felsefi bilinçle ödediği kabul edilmektedir, ama tam tersine bilimsel bilim[50] ile ödemişti. Marx hâlâ bir felsefi bilince sahipti; ve bu bilinç, insan varoluşunun gerçek koşullarını yorumlamak için, Hegelci Marx'ı yalnızca ikna etmekle kalmadı, aynı zamanda, onu, bu koşulların dışında koşulsuz bir şeyden, toplumsal varlıktaki bilinci ortadan kaldırma eyleminden de alıkoydu. Daha doğrusu Marx, felsefeyi rasyonalizasyon aracılığıyla aşmak için ve felsefeyi aşarak, felsefenin farkına

---

[49] *The German Ideology*, bölüm III, Saint Max'. Bkz, ayrıca, *The Poverty of Philosophy*, emeğin bölünmesi kategorisinin eleştirisi.

[50] Marx'ın, Karl Korsch'tan kaynaklanan, 'eleştirel eleştiricilik' yorumuyla benzerdir.

varmak istedi.[51] Öne sürdüğü felsefenin farkına varma şekli, bu nedenle, zorunlu olarak; var olanın kendisi biçiminde, gerçekten var olan şey halinde karşısına çıkan nesneler tarafından belirlenir. Son çözümlemesinden anlaşıldığı kadarıyla, Weber'in arzuladığından tamamen farklı bir şeye ulaşmayı hedefler.

---

51 'Critique of Hegel's Philosophy of Rigth'

Bölüm 4

WEBER'İN MATERYALİST TARİH DÜŞÜNCESİNE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİ

WEBER'İN MATERYALİST TARİH DÜŞÜNCESİNE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİ

Weber'in 1918 yılında verdiği din sosyolojisi derslerinde özetlediği konu, materyalist tarih düşüncesinin olumlu eleştirisi'ydi.[1] Weber bu tarihten on yıl önce Stammler'in sözde üstün olan tarih yorumunu eleştirdiğinde[2], Marksizmin dolaysız eleştirisinin ana hatlarını da oluşturmuştu (temel yöntemleri bakımından). Weber'in eleştirisinin önvarsaydığı 'materyalist tarih düşüncesi', Marx'ın kendisinde ne töz olarak ne de (özel

---

[1] Bkz. Marianne Weber, 1926, s.604

[2] Weber, 1907.

likle henüz hesaplarını kendi felsefi bilinciyle ödememiş olan genç Marx'ın) isminin altına yazdığı bir nitelik olarak bulunmaz.[3] Bu halka ait olan ekonomist Marksizm ürünüdür; bu Marksizm, Engels'ten ve daha sonraki Marksizmden türetilmiştir. Marx'ın, burjuva ekonomisi toplumunda bulunan insana ait olan eleştirel çözümlemesinin özgün içeriği, az ya da çok bu nedenden dolayı, inceleme alanından çıkmıştır. Weber'in yanlış yere koyduğu ve bu olguyla koşullanan Marx eleştirisi, daha sonraki burjuva sosyolojisinde Weber'in kendi sosyolojisine ait olan özgün ve kapsamlı konunun da yanlış anlaşılmasına neden olur. Tıpkı burjuva sosyolojisinin bağımsız ilaveleri ve yöntembilimsel tartışmalarıyla, Weber'in tarihsel rasyonalizm görüngüsüne olan seçkin ilgisini gözden saklaması gibi, Weber'in kendisi de -sıradan Marksistler bağlamında- Marx'a karşı yönelttiği savlarda, Marx'ın kendisinin, insanın kendine yabancılaşmasının tarihsel görüngüsüne olan özgün ilgisini gözden sakladı. Yine de, bu hatalı şekliyle bile Weber'in eleştirisi, özgün temelinde Weber ve Marx arasındaki farkı yeniden kurmak için, Marx'tan farklı olmasının gerçek doğasını gözler önüne serer.

Weber'in Stammler ile Yaptığı Tartışmada Marx'a Yönelttiği Eleştiri

Sosyal-felsefi 'spiritualister' olarak kabul edilenler ya da 'materyalistler' ile sosyolojik 'amprisistler' arasındaki diyalog

---

[3] Contribution to the Critique of Political Economy.

parodisinin (Weber), Stammler'in materyalist tarih felsefesinin değiştirilerek benimsenmesi eğilimine uygulanması ve Weber'in, Stammler karşısındaki tutumunun, Marx analizine yönelmesini dikkate almazsak, Weber'in kendi konumunun bilimsel olarak açığa çıkarılmasından ve Marx eleştirisindeki birbirini tamamlayan görüşlerinden bu eleştirinin ikinci bölümünü çıkarabiliriz. Spiritualistlerin iddiaları, politik ve ekonomik olayları içeren insan tarihinin 'son çözümlemesi'nde, yalnızca dinsel çekişmeleri yansıttığı için bölünmez olan ve belirsiz olmayan bir tarzda açıklanır. Weber'e göre bu, yöntemine değil içeriğine karşı çıkılan ve 'son çözümleme'de ekonomik bölünmelerin insan tarihinde kesin bir etken olduğunu öne süren materyalistlerin iddiaları gibi ampirik olarak kanıtlanamaz.

Sosyolojik bir ampirisist olan Weber, genelde toplumsal yaşam için her iki tezin aleyhinde (spiritualist ve materyalist tezler) bilimsel ifadenin, dinsel etmenin genel nedensel önemi hakkında mümkün olabileceğini doğruladı.[4] Sorunun bu türden bir dogmatik formülasyonu, olaylara dayanarak yargılanmanın yalnızca özel tarihsel durumların tarihsel soruşturmaları tarafından açıklanabilmesi ölçüsünde, olsa olsa, deneyimsel bir değere sahiptir. Bunun ötesinde, yine de, tarihsel sürecin genel kurallarına ulaşmak mümkün olabilir (Weber'in Stammler eleştirisinin gerçek olumlu sonucu, bundan dolayı,

---

[4] Weber, bütünlük sorununun yalnızca nedensel, bilimsel, anlamda ortaya atılabileceğini varsaydı. Ama bu, bütünlüğün din ve toplum gibi iki bölüm özeti olarak kavranması durumunda anlamlı olur. Aslında Weber'in kendi soruşturması, özeti yapılamayan bir bütünlükle ilgilidir; yani rasyonalizasyona olan tarihsel eğilim bütünlüğü, ki bu, belli alanlardan türetilemeyen ve sınırlanamayan bir bütünlüktür. Lukacs'ın, gelişimin genel tarihsel eğiliminin gerçekliği ve tikel ampirik olgular arasında yaptığı ayrımla karşılaştırın (daha önce belirtilen kitapta s. 202-3)

olası tek düzeliklerin çeşitli anlamlarının çözümlemesidir). Bilimsel bakış açısı, tek bir öğenin tek bir etkenin bir 'dünya formülü' bütünlüğüne doğru doğmatik olarak genişlemesini içermez. Bu formüle yalnızca dogmatikler inandırılır. Sözü edilen bilimsel bakış açısı tam tersine, gözlenen objenin özelliklerini sınırlayan özel bir bakış açısı, tarafından dikte edilen her türlü bilimsel gözlemin zorunlu tek yanlılığından, gözlemin çok yanlılığına doğru gelişir, ilerler. Aksi halde, insanın 'son çözümleme'de, sosyal yaşamı, baş ile ilgili bir örnekten, güneş lekelerinin etkisinden ya da sindirimsel sorunlardan bile türetmeye çalışmanın nedeni yokmuş gibi görünür.

Weber'in Din Sosyolojisi'nde Marx'a Yönelttiği Eleştiri

Weber'in Stammler eleştirisinin epeyce özetlenen anlatımı, Weber'in din sosyolojisinde Marx'tan seyrek olarak yararlanmasında ortaya çıkan anlatımla benzerlikler göstermektedir.[5] Böyle bir benzerlik, yine de, spiritualist tarih düşüncesinin olumlu bir eleştirisi olarak tasarlanamaz. Fakat, temel anlamda, eksiksiz bir tümdengelimin her türünü yadsıyarak ve tarihsel gerçekliğin tüm öğelerindeki ortak kararlılıkların 'somut' bir tarihsel çözümlemesini bu eleştirinin yerine koyarak, olumlu bir benzerlik olmayı arzu eder. Buna göre, kapitalizmin sözde tini, Weber tarafından ne kapitalist üretim ilişkilerinin sadece

---

[5] Weber 1904a, s. 90-2, 183, 277-8 ve The economic ethic of the world religions'ın önsözü, Gerth ve Mills. Ayrıca bkz, "Objectivity in social science and social policy', Shils ve Finch, 1949, s.68-70.

ideolojik tini olarak Marksist anlamda, ne de tamamıyla kapitalizmden bağımsız olan özerk ve ilk dinsel tin anlamında anlaşılır; bunun yerine, kapitalizmin tini, toplumun burjuva katmanı tarafından etrafa yayılan ve bir yanda kapitalist ekonomi, diğer yanda Protestan etiği içinde seçime dayalı bir eğilim oluşturan rasyonel yaşama duyulan istek var olduğu ölçüde mümkündür.

Weber'in, ekonomik materyalizm anlatımının eleştirel yönünü vurgulayarak, temel düşüncesine ara sıra anti-Marksist bir nitelik kazandırdığı ve bu tine sanki 'etik altyapılar' mış gibi başvurduğu olgusu, bizi yanlış yola sevketmemelidir.[6] Weber bu konuda yanlış yönlendirilen görüşünü şöyle geri çeker. 'Kapitalist tinin yalnızca Reformasyon'un belirli bazı etkiler dolayısıyla ortaya çıkması veya gerçekte ekonomik bir sistem olarak Reformasyon'un ürünü olması bağlamında, hiç bir sıradan kuramsal tez doğrulanmamalıdır'. Çalışmanın sonuna doğru Weber, daha açık bir şekilde tarihin ve kültürün tek yanlı materyalist nedensel anlatımın, eşit olarak tek yanlı spiritualist anlatımla yerlerini değiştirmeyi tasarlamadığını ifade etti. Fakat her iki anlatım da eşit ölçüde olanaklıdır ki bu, uygun biçimde anlaşıldıklarında, bilimsel konuşmak gerekirse her ikisinin de eşit ölçüde olanaksız olduğu anlamına gelir.[7] Bilimsel olanaksızlıkları bilimin herhangi bir nesnel formunda ortaya çıkmaz; bunlar bütün rasyonalizasyon yazgısının farkına varma temelinde olanaksızdırlar. Bu farkına varma ampirik, olgusal veya uzman bilim olarak kendini gösterebilir.[8]

---

[6] Bkz. Kraus, 1930, s.234 ve devamı, s.243 ve devamı. Takip eden notta, Kraus'un eleştirisinin yanlışlığı Weber'in açıklamalarından bellidir.

[7] Bkz. Gerth ve Mills, 1947, s. 267-8, 280; ve Weber 1904a, not 84, 108, 118-9, s. 177-8, 282-4.

[8] Bkz, Lukacs, 1923, s.103-5, 183-5.

Weber'in kapitalizmin tini araştırması, tarihin metafiziğini yukarıda belirtilen temellere dayanarak yadsımasına rağmen, tikel olguların tamamen ampirik olarak betimlenmesinden bütünüyle farklıdır. Bu nedenle de sınırsız bir okyanusa doğru akar (Bu araştırmada Weber, bir bilim adamı olarak kendi izlenimine zıt olan bir tutum takınır). Bu, Weber'in bir insan olarak uzman olduğu durumda olguları bilimsel anlamda betimlediğini gösterir. Weber kapitalizmin tinini din sosyolojisinden çıkarsamayı isteyecek kadar basitlik yanlısı ve kuramcı olmasaydı, ne sınırsız olacak kadar aktif ne de soyut ampirik veriler yığınıyla başa çıkacak kadar kılavuzsuz olabilirdi. Weber'in Marx eleştirisi şeklinde kavranan çalışmasındaki olumlu yön, sıradan Marksist yöntemin dogmatik evrilmesini değil, tamamen farklı olarak kendi temel yönetimini içerir. Weber'in yönteminin farklı olan niteliği, kapitalizmin tini üzerine söylediklerinden değil, bu yöntemin gerçeklikle kurduğu ilişkiden çıkarılır.

Weber'in kendisi, ampirik ve dogmatik yöntem arasındaki farka benzer olarak, kendi yöntemi ve Marksist yöntem arasındaki farkı belirler. Weber'in ampirik yönteminin gerçek anlamı yalnızca görünüşüyle bir dünya formülünün dogmatik tek yanlılığından bilimsel çok yanlılığa kadar uzanır. Fakat, esas olarak bu anlam, Weber'in bu anlamla ilgili bütün yorumları herhangi bir veriler alanına doğru yönlendirmek suretiyle anlamın gücünü azaltmayı istemesi olgusunda bulunur. Bunu yaparken de evrensel insanlık ideasından tümüyle vazgeçmesi ve bir dünya formülü benimsemesi gerekmektedir. Weber'in pratikte mücadele ettiği şey, gözlemin ve varoluşun bütünlüğü değildir; tikel olanın evrensel olana doğru ilerlemesidir. Weber'in kendisinin de uyguladığı gerçek (olası bütünlük), tüm kavranabilir tikellerin çok yanlılık diye adlandırılan toplamı

değildir. Bunun yerine, Weber için, gerçek insanı niteleyen bireyciliğin kalıntılarını bilimde bile koruma altına almak amacıyla, her kafesten, her pratik ve kuramsal yönlendirmeden düzenden ve yasalaştırmadan kaçıştır, özgürlük hareketlerinin olumsuz bir toplamıdır.

Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'daki kavramsal tanımlamalarının muazzam safsataları bile çift amaç taşımaktadır. Tanımlardaki gerçekliği belirlemek ve korumak; açık bir olasılıklar düzeninin karşıt anlamını oluşturmak.[9] Weber sürekli olarak, iş bölümünün ve rasyonalizasyonun avantajlarına dikkat çekti, kuşkusuz bu avantajların başarı sağlamaları ölçüsünde. Yine, aynı sıklıkla, kuramın tek yanlılığının gerçek olmayışını, gerçekliği ayrıştırarak vurguladı. Buna rağmen, bu türden bir sosyolojinin gerçekliğin bilimi olduğunu da iddia edebilirdi. Sosyoloji, gerçekten, değişmeyen ve süreğen olan doğru gerçekliğin tek olası şekliyle gerçekliğin bilimiydi. Bunun nedeni, Weber'in sosyolojiyi bilimsel anlamda ele alması değil, (günümüz ideallerinin ve gerçeklerinin belirsizliğinin bilincinde olarak) çok katı ve bu nedenle de üzerimizdeki teknik yöntem baskılarının yanı sıra, gerçekliğimize de bir amaç özgürlüğüyle yaklaşmasıdır.[10] Weber'in ampirik yönteminin eşsizliği, bu yöntemin, yaşamın ve bilimin herhangi bir alanı tarafından sınırlanmamış olması ve insanın dünyaya aşkınsal yaklaşımında dinsel, sosyal veya bilimsel olan sözde son otorite ile vakitsiz bağlantısında tuzağa düşürülmenin bilimsel formu olarak, tüm dogmatik yöntemlerle mücadele etmesi olgusunda ortaya çıkar.

---

[9] Bkz,"Objectivity" in social science and social policy', Shils ve Finch, 1949, s.84, 102-4; A. Walther, Jahrbuch für Soziologie, 1926, s.54 ve devamı ile karşılaştırın.

[10] Bkz, Weber, 1903-6 ve Gesammelte Aufsatze sur Wissenschaftslehre (Tübingeen: Mohr, 1922), s. 344, 348, 375.

Aslında, Weber (Stammler'e karşı çıktığı yazılarının birer öneri amacıyla ortaya çıkması biçiminde) herhangi bir tür egemenlikten, ve kendi birliğindeki bütünlüğün ve bir sistematik yöntem olasılığının düşünsel anlamda kavranmasından vazgeçmiş değildi. Bu yalnızca, Weber'in kuramsal ve pratik yönteminin altında yatan tek ve tutarlı ilkesinin, Marx'ın dogmatik-devrimsel ilkesinden çok daha az belirgin olmasından kaynaklanmaktaydı. Bu ise, (rasyonel ve uzman iş bölümü ile tinin parçalanması arasındaki) çelişkinin farkına varmayı içermektedir.

Sözü edilen rasyonellik, aynı zamanda özgürlüğün sorunsal yeridir. Weber, bu çelişkiyi kendi temellerinde çözmeye çalışmamış, ona hükmetmeyi denemiştir. Bundan dolayı yalnızca Marx değil aynı zamanda Weber de sözde olgular temelinde çürütülemezler. Sadece, tanrıların temel ve tutarlı görüşlerin mücadelesi -ki bu mücadeleler bilim aracılığıyla sürdürülürler- temelinde çürütülebilirler. Bu mücadele, kuralcı standartlar tartışmasıyla meşgul olmak için, yalnızca olası değil, aynı zamanda zorunludur da. Mücadele, sadece, bugünlerde inanmaya alıştığımız gibi sınıf çıkarları arasında değil, dünya görüşleri arasında da ortaya çıkar. Buna rağmen, bireyin kabullendiği dünya görüşü, insanın sınıf çıkarlarının seçimli benzerliği tarafından doğru olarak kabul edilir.[11]

Buna göre Weber, 'sosyal bilimlerin bilginin nesnelliğini ele alış biçimleriyle ilgili olarak ideallerin ve değer yargılarının bilimsel eleştirilerinin amacı ve anlamı nedir?' sorusuyla ilgilendi. Bu konuyla ilgili araştırmayı da, amaç ve araç arasındaki sorumluluk ilişkisi bağlamında, rasyonel bir biçimde gerçek-

---

11 "Objectivity"in social science and social policy Shils ve Finch, 1949, s.56.

leştirdi. Bu tür bir çelişkiden, rasyonalizm aracılığıyla bile uzak durulamaz.[12] Çünkü var olan şey gerçekten nihai ilkeler ve yönelimler arasındaki ve bunlara dayanan bir mücadele ise, o zaman bu, ayrıntılı tek yanlı görüş ve bakış açıları arasında olan bir mücadele değildir. Gerçek olanın ve gerçek anlamda değer bilmenin temel kavramının abecesi olarak her bir ilke, kendisinde evrensel bir önem taşımaktadır.

Marx ve Weber, etrafı kuşatılmış olan gerçeklik söz konusu olduğunda, neyin gerçek neyin insan olduğunu bildikleri için, bilimleri de bütünlük ile ilgilenmek zorundaydı. Bu, var olan her şeyin özeti değildir; ama bütünün ayrıntılı olarak soruşturulması temelinde bir ilkenin bütünlüğünde anlamlı olan her şeyin özetidir. Başlangıçta, hem Marx hem de Weber tarafından büyüklüğünün farkına varılan ve soruşturmalarının ana konusu haline gelen bütünlük, ekonomik açıdan kapitalist, politik açıdan da burjuva olan modern dünyanın sorunudur. Bu, zaten, Weber'in 1895 yılında 'Tek Uluslu Devlet ve Ekonomik Politika' üzerine yaptığı konuşmanın ana temasıydı. Bu konuşmada Weber, sosyal demokratik işçi sınıfının başarısızlığını olduğu kadar, Prusyalı Junker'lerın ve burjuvazinin politik başarısızlığını da kendi *sınıfına söylenir doğrular* olarak sunar. Weber, burjuvazinin aldatıcı görünüşlerinin üzerindeki örtünün kaldırılabileceğine dair şüphelerini açıkladı. Bismarck'ın doğal akışı haline geldiğinin de farkındaydı. Weber'in burjuvaziye dair şüpheleri 1918'deki radikal sosyalizm dersinde de yinelendi. Bu derste Weber, Marksist beklentiyi sorgulamıştı. Bu beklenti ise, 'özel girişimin ortadan kaldırılması, insanın egemenliğine insan tarafından son verir mi?' beklentisiydi.

---

[12] Karl Mannheim'ın, farklı değer yönlendirmelerinin ya da dünya görüşlerinin aşılabileceğinin yöntemi hakkındaki öğretisine değinme [Eds].

KAYNAKÇA

Burckhardt, Jacob 1955), *The Letters of Jacob Burckhardt* (London: Routledge & Kegan Paul).

Dilthey, Wilhelm (1959, 1962), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften*, Vol. 1(Stutgart: Teubner). There are various English translations of excerpts from Dilthey's works.

Engels, Friedrich. See Marx and Engels.

Feuerbach, Ludwig (1843), *Grundsätze der Philosophie dr Zukunft* (Zurich: Verlag des literarischen Comptoirs).

Freyer, Hans (1930), *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig and Berlin: Teubner).

Gerth, H.H. and Mills, C. W. (eds) (1947), *From Max Weber* (London: Routledge & Kegan Paul).

Grab, H. J. (1927), *Knowledge and human Interests* (London: Heinemann).

Hegel, G. W. F. (1821), *Philosophy of Right* (Oxford: Clerandon Press, 1942).

Heidegger, Martin (1927), *Being and Time* (london: SCM Press, 1962).

Hess, Moses (1959), *Briefwechsel*, ed. Silberner (The Hague: Mouton).

Honigsheim, Paul (1968), *On Max Weber* (New York and London: Collier Macmillan).

Jaspers, Karl (1921), *Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17 Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier* (Tübingen: Mohr); repr. in Karl Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick* (Munich: Piper, 1951).

Korsch, Karl (1923), *Marxism and Philosophy* (London: New Left Books, 1970).

Kraus, J. B. (1930), *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus* (Munich and Leipzig: Duncker & Humblot).

Landshut, Siegfried (1929), *Kritik der Soziologie* (Munich and Hamburg: Duncker & Humblot; new edn Neuwied and Berlin: Luchterhand, 1969).

Lask, Emil (1902), *Fichtes Idealismus und die Geschichrte* (Tübingen and Leipzig: Mohr).

Löwith, Karl (1928), *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (Tübingen: Mohr).

Löwith, Karl (1941), *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964).

Löwith, Karl (1960), *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (Stutgart: Kohlhammer).

Lukacs, Georg (1923), *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971).

Luppol, J. (1929), *Lenin und die Philosophie* (Veinna: Velag für Literatur und Politik).

Mannheim, Karl (1929), *Ideology and Utopia* (London: Routledge & Kegan Paul, 1936).

Marx, Karl and Engels, Friedrich. Since there are numerous editions and translations of the works of Marx and Engels we have given a reference in the notes to the chapter or seçtion of the work being cited, so that the reader can trace the quotation in any available edition.

Mitzman, Arthur (1970), *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (New York: Knopf).

Mommsen, Wolfgang (1959), *Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920* (Tübingen: Mohr).

Mommnsen, Wolfgang (1974), *The Age of Brueaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber* (Oxford: Blackwell).

Musil, Robert (1930–2), *The Man without Qualities*, 3 vols (London: Secken & Warburg, 1953-60).

Nietzsche, Friedrich (1878), *Human, All Too Human* (edinburgh and London: J. N. Foulis, 1909).

Nietzsche, Friedrich (1886), *Beyond Good and Evil* (harmondsworth: Penguin, 1973).

Nietzsche, Friedrich (1887), *The Genealogy of Morals* (Garden City, NY: Doubleday, 1956).

Nietzsche, Friedrich (1901), *The Will to Power* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1968).

Petrovic, Gajo (1967), *Marx in the Mid-Twentieth Century* (garden City, NY: Doubleday).

Plamenatz, John (1975), *Karl Markx's Philosophy of Man* (Oxford: Clarendon).

Rathenau, Walther (1913), *Zur Mechanik des Geistes* (Berlin: S. Fischer).

Ruge, Arnold (1862), *Aus fruherer Zeit*, 4 vols (Berling: Duncker & Humblot).

von Schelting, Alexander (1934), *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr).

Seillière, Ernest (1911), *Der demokratische Imperialismus: Rousseau - Proudhon - Marx;* originally published as *L'impérialisme démocratique*, Pt III of *La philosophie de l'impérialisme* (Paris: Plon-Nourrit, 197).

Simmel, Georg (1968), *The Conflict in Modern Culture and Other Esasys* (New York: Teachers College Press).

Spann, Othmar (1914), *Kurzgefasstes System der Gesellschaftshlehre* (Leipzig: Quelle & Meyer).

DİZİN

Althusser, Louis; 13
Aron, Raymond; 59
Auerbach, A.; 72

Bachelard, Gaston; 13
Bakunin; 68
Balibar, E.; 13
Bastiat; 99
Baudrilard, Jean; 9
Bauer, Bruno; 152, 156, 157
Beck, U.; 17
Block, Ernst.; 23, 40
Boethion; 118
Bourdieu, Pierre; 43
Brentano, Franz; 96
Bruckhardt, Jacob; 118

Cabet; 155

Derrida; 19, 20, 31, 34, 42
Descartes; 42
Dilthey; 84, 37
Duhring; 144
Durkheim; 11

Elias, Norbert; 16
Engels, Friedrich; 131, 144, 148, 150, 170

Farias, V.; 24
Fechner, E.; 84
Feuerbach, L.; 30, 41, 129, 133-136, 138, 146, 164
Finch, Henry; 32, 79, 82, 87, 89, 103, 105
Fleischmann, Eugene; 57
Freud; 35
Freyer, Hans; 63, 79, 82, 94, 97, 101, 111

George, Stefan; 35, 57, 69, 119
Gerth, Hans; 14, 35, 65, 69, 74, 80, 86, 96, 98, 103, 105, 111, 114, 115, 119, 120, 124
Giddens, Anthony; 34
Goethe, J.W.Von; 36, 39
Goldmann, Lucien; 29, 43
Gothein, Eberhard; 118
Gould, M.; 12
Gouldner, Alvin; 14
Grab, H.J.; 84, 94, 106, 112, 113
Gross, Otto; 35
Gundolf, F.; 78,

Habermas, Jürgen; 43, 60
Hegel, G.W.F.; 16, 27, 40, 64, 69, 84, 86, 88, 89, 91, 94, 129, 132, 133, 135, 136, 138, 143, 145, 150-153, 159, 160, 161, 163, 165
Heidegger, Martin; 15, 16, 18-26, 29, 30, 36, 41-45, 52, 91, 133, 147
Heller, Agnes; 43
Hennis, Wilhelm; 18
Herder, Johann; 134
Hess, Moses; 72
Hitler, Adolf; 22, 25
Honigsheim, Poul; 67, 81, 82, 110, 119, 121, 124
Hölderlin; 157
Husserl, Edmund; 23, 25, 42, 43
Hugo, V.; 151

Jaspers, Karl.; 23, 52, 71, 72, 123

Jay, M.; 16
Kahler, T.; 113
Kassler; 16
Kant; 43, 55
Kierkegard; 21, 24
Knies, Karl; 56, 66, 83, 86, 88, 90-92, 94, 100
Korcsh, Karl; 80, 130, 163, 165
Kraus, J.B.; 173
Kuhn, T.S.; 9

Laclau, Ernesto; 15
Landshut, Seigfried; 63, 82, 91, 96, 98, 119
Lasalle, F.; 68
Lask, Emil; 23, 88
Launay; 23
Lewalter, F.; 63, 91, 92, 152, 160
Lipsett, M.; 14
Lowenthal, Leo; 14
Lukacs, Georg; 12, 23, 29, 43, 45, 45, 80, 91, 92, 107, 140, 161, 171, 173
Lyotard, J.F.; 32

Mannheim, Karl.; 12, 16, 40, 63, 177
Marcuse; 60
Merlau- Ponty M.; 42
Meyer, E.; 103
Mills, C. Wright; 14, 59, 65, 69, 74, 80, 86, 96, 98, 108, 111, 114, 115, 119, 120, 124
Mitzman, Arthur; 36, 57
Mommsen, Wolfgang; 31, 58, 59
Musil, Robert; 123

Nietzsche, Friedrich; 11, 16, 20-23, 25, 27, 28, 32, 33, 39, 42, 57, 58, 81, 86, 112, 113, 124

Parsons, Talcott; 12
Pascal, Bilaise; 29
Petroviç, Gajo; 52
Poulantzas, Nicos; 13
Proudhon, Pierre Joseph; 142, 143.

Rankel, Leopold; 78
Richthoffen, Elsi; 36
Ricouer; 42
Ringer, F.K.; 38
Roscher, Wilhelm; 56, 66, 83, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 94
Rousseau, J.J.; 131
Ruge, Arnold; 152, 155, 156, 160
Runchman, W.G.; 107

Sartre; 21
Schmitt, Carl; 25, 148
Schopenhauer, Arthur; 11, 21
Schelting, A; 92
Schumpeter, Joseph; 12
Shils; 32, 80, 82, 85, 87, 89, 103, 105
Sica, A.; 33
Simmel, Georg; 16, 21, 107
Sombert, W.; 84
Stammler, Rudolf; 171, 176
Stending, C.; 69
Stauth, G.; 21, 36
Stein; 84

Tenbruck, F.; 32
Tolstoy; 147
Treitschke, Heinrich Von; 100
Tribe, K.; 11
Troeltsch, Ernst; 31
Turner, Bryon S.; 13, 14, 16, 17, 19, 21, 36, 44

Vathiom, Gianni; 20
Vattimo; 31
Voelgelin, E.; 105, 119
Vogt, Herr; 68

Wach, Joachim; 101
Walther, A.; 106, 175
Weittling; 155
Wilson, H.T.; 53
Wolf, E.; 74
Wolin, R.; 24
Wolters, F.; 119
Wrong, Dennis; 14

Russell Jacoby

YENİLGİNİN DİYALEKTİĞİ

"Batı Marksizminin Dış Hatları"

Çeviren: Özgür Yakupoğlu, Ali Osman Alayoğlu
286 s., ISBN: 975-553-305-2, birinci Baskı 1999

R. Jacoby'e göre, "Marksizmler arası hayati farklar teorik bir geri çekilmeyi teşvik eder. Marksizmin formları farklı örnekler ya da durumlar olarak ele alındı, ama Marksizm değerlendirmeleri için sosyolojik incelemelere razı olmak veya genel yaklaşımlara teslim olmak için oldukça erken görünüyor."

Batı Marksizminin önde gelen teorisyenleri Lukacs, Korsch ve Gramsci'ydi. Bu ünlü teorisyenlerin karşısında ise L. Althusser yer alıyordu.

R. Jacoby, 'Marksizm, ulusal ve coğrafi sınırların ötesindedir, ulusal ve coğrafi sınırlandırmalar Marksizmin tanımlanmasında zorluklar yaratır ' diyor.

"Bu kitap, Marksizmin eleştirel etkisini azaltan başarı ethosuna meydan okur: O zaferi nadiren tatmış olan Batı Marksizmini kurtarmaya çabalar. Batı Marksizminin tarihi resmi bildiriler ve askeri bandolarla yankılanmaz; o Rosa Luxemburg'un katledilmesinin, Antonio Gramsci'nin mahpusluğunun, Karl Korsch'un sürgün edilmesinin, Frankfurt Okulunun kaçışının tarihi akıntıya karşı gelip bedelini ödeyen sayısız Marksistin kaderidir. Ve kader anlam dolu bir sözcüktür. Yenilgi, yenileni takdis etmez; o sadece diğer tarafın daha güçlü olduğunu belirtir. Yenilgi gelecekteki zaferleri içerebilir. Tam tersine, uzak zaferleri -zamanda ve uzayda- tekrarlamak için çabalar. Sadece yenilgiler geçmişini edebileştirir.

Bu yenilginin diyalektiği midir? "

İlkay Sunar

DÜŞÜN ve TOPLUM

296 s., ISBN: 975-553-307-9, Doruk Yay. Birinci Baskı

İlkay Sunar'ın alanındaki temel kitaplardan kabul etmek gereken bu çalışmasını okuyucuyla bir kez daha buluşturuyoruz. Düşün ve Toplum, hem tartıştığı konular hem de tartıştığı konuları ele alışı bakımından temel bir kitap. Bir anlamda neyi nasıl tartışmamız gerektiğinin yöntemine işaret ediyor.

"Düşün ve Toplum temelde sosyal bilimlerde yöntem sorunlarıyla ilgilidir. Yalnız yöntem sorunları dar anlamda 'bilimsel araştırma teknikleri' olarak değil, daha temel anlamda bilgi ve varlık kuramlarına ilişkin sorunlar olarak ele alınmıştır. Özetle bu çalışma özünde bir sosyal bilimler felsefesi çalışmasıdır. Toplumsal gerçekliğin niteliğine ilişkin olarak doğal ve sembolik toplum anlayışları, bu iki anlayışa dayalı pozitivist ve anti-pozitivist bilgi kuramları incelenmektedir. Gerek klasik faydacı, gerekse Marksist toplum kuramlarının temelde paylaştıkları doğal toplum anlayışına ve bu anlayışa bağlı pozitivist bilgi kuramına karşı yöneltilen eleştiriler ayrıntılı bir biçimde ele alınmakta, çalışma 'derin yorumsama' olarak adlandırılan sembolik toplum anlayışına dayalı alternatif yaklaşımın sosyal bilimler için geçerli olduğu sonucuna varmaktadır."

İlkay Sunar'ın Türkçe'de nadiren karşılaşılabilen bu değerli çalışmasını öğrenmek ve ciddi bir temel edinmek isteyen herkese öneriyoruz.

Georg Fülbert

BÜYÜK DENEME

"Komünist Hareketin ve Sosyalist Devletlerin Tarihi"

Çeviren: Mehmet Okyayuz
272 s., ISBN: 975-553-304-4, Birinci Baskı, 1999

Çok sık söylendiği gibi sosyalizmin tarih öncesi Sovyetler Birliğinin resmen ortadan kalkmasından sonra kapandı mı? Sosyalist devrimlerin yenilgisi, sosyalizmleri deneysel bir ütopya durumuna mı getirdi? Sosyalizmlerin yenilgisini 'Marksizm pratikle doğrulanamamıştır' diye mi açıklamalıyız?

Bu gün tartışılmakta olan sorunlara cevap arayan Georg Fülberth, Komünist hareketi ve sosyalist devletleri üç döneme ayırarak inceliyor: Büyük Ütopik Sosyalistlerin on dokuzuncu yüzyılın ortasında kurmuş oldukları komünler ya da komünist kooperatifler, 1871 Paris'te kurulan ve yalnızca yetmiş bir gün direnebilen Paris Komünü ve 1917 Ekim Devrimi. Fülberth 1917 Ekim Devrimi'ni, ortaya çıkarttığı toplumlar, sürenin uzunluğu ve sosyalizmin yayıldığı coğrafi alanın büyüklüğü bakımından öncellerinden ayırıyor. Ve şu soruya cevap arıyor: Komünler/koloniler ve daha sonra 1871 Paris Komünü için "sosyalizmi geliştirmek için zaman ve mekân yeterli olmadı" denilebilir, ama yetmiş yıllık tarihe ve oldukça geniş coğrafyaya rağmen "sosyalizmler" neden çöktü?

"Deneylerden umudunu kesmeyenlere"

Kemâli Saybaşılı (Der.)

SİYASET BİLİMİNDE TEMEL YAKLAŞIMLAR

550 s., ISBN: 975-553-302-8, Doruk Yay. Birinci Baskı, 1999

Bu derleme, Kemâi Saybaşılı'nın kaleme aldığı uzun bir girişle birlikte siyaset bilimi kuramlarının yerleştirilebileceği çerçeveyi çiziyor.

Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar, siyasal faaliyet ile siyaset bilimi konularında temel bilgiler veriyor. Bu bakımdan bu kitabı, alanındaki temel eserler arasında kabul etmek gerekiyor.

Kemâli Saybaşılı, siyaset bilimine yaklaşımları "Geleneksel Yaklaşımlar" ve "Radikal Yaklaşımlar" ayırımına tabi tutarak "Siyaset Bilimine Temel Yaklaşımlar'ın çatısını oluşturuyor.

"Birinci bölümde "Geleneksel Yaklaşımlar" başlığı altında 'baskı grubu yaklaşımı,' 'yapısal-işlevsel yaklaşım', 'sistem kuramı', 'Weberci' ve 'Smithci' karar-alma yaklaşımları ile bu çerçevede ortaya çıkan "orta yol bulma girişimleri" tanıtılıyor.

İkinci bölümde "Radikal Yaklaşımlar" başlığı altında kaynağını Marx'tan alan ve özellikle Batı Avrupalı yazar ve düşünürler tarafından geliştirilmiş olan siyaset bilimi modelleri tanıtılıyor. Radikal yaklaşımlar, en genel anlamda, Marksist bir bakıştan hareketle, liberal-kapitalist sisteme yapılan eleştiridir. Yaklaşımın temelinde "diyalektik" yöntem yatmaktadır. Bu çerçevede, Lukacs, Gramsci, Althusser, Poulantzas'ın geliştirdikleri siyaset bilimi modelleri tanıtılıyor.

Jean Piaget

YAPISALCILIK

Çeviren: Ayşe Şirin Okyayuz Yener
128 s., ISBN: 975-553-297-8, Doruk Yay. Birinci Baskı, 1999

Günümüzde tek bir Yapısalcılıktan söz etmek mümkün olamıyor. Yapısal yöntemi kullanan dilbilim, göstergebilim, budunbilim vb. arasındaki ayırımların yanı sıra, her birinin kendi içinde de önemli yöntemsel farklılıkları bulunuyor. Bu yöntem farklılıkları içerisinde Yapısalcı kabul edilen hangi çalışmanın yapısalcı olduğunu belirlemek güçleşiyor.

Fakat tüm farklı değerlendirmeler Yapısalcılığın temel eseri ve kurucusu konusunda hemfikirdirler:
Genel Dilbilim Dersleri ve Ferdinand de Saussure.

Aslında Yapısalcılık büyük kuramların beşiği olan Avrupa'nın başta Hegelci ve Marksist olmak üzere Bütünlükçü kuramlarına gösterdiği bir ilk tepki sayılabilir.

Tüm Yapısalcılar, yapısalcılığın felsefi bir kuram değil, bilimsel bir yöntem olduğunu iddia ederler. Tabii eğer Yapısalcılık bir felsefe değil de bilim yöntemi ise, o zaman Marksizmin Felsefenin ancak bilimlerden sonra ortaya çıkabileceği tezinin de kabul edilmesi gerekiyor.

Antropoloji dışında en önemli Yapısalcılık kuşkusuz Piaget'nin Bütünlük, Özde-düzenleme ve Dönüşüm olarak tanımladığı Yapısalcılıktır. Piaget'nin Yapısalcılığı, Lucien Goldmann'ın "Genetik Yapısalcılık" ında izlenebileceği gibi bazı Marksistlerin yapısalcı ve tarihsici yönelimleri birleştirme girişimlerine yol açtı.

Francis Bacon

NOVUM ORGANUM

"Tabiatın Yorumu ve Insan Alemi Hakkında Özlü Sözler"

Çeviren: Sema Önal Akkaş
284 s., ISBN: 975-553-300-1, Birinci Baskı, 1999

Tümevarımcı mantığı epistemolojinin temeli olarak değerlendiren Bacon, Skolastiğe karşı Aydınlanma düşüncesinden çok önce eleştirilere girişmişti.

Ama Bacon'ın günümüzdeki asıl önemi sosyal bilimlere ilişkindir. Çünkü bazı iddialara göre modern sosyal bilimlerin arkasında Bacongil idoller(putlar) yatmaktadır.

Bu nedenle sosyal bilimlerin sorunlu kavramı "İdeoloji"nin ilk tanımlarına da Bacon'da rastlayabiliyoruz.

F. Bacon'ın, Novum Organum'da toplumun incelenmesinde gözleme dayalı olan yeni bir taslak oluşturmaya girişiyor: Bacon'a göre insan anlayışı şimdiye kadar idol (put)' lerle yani yanlış us dışı yaklaşımlarla karartılmıştı. Bu idoller kabile (soy-sop) putları, Mağara idolleri, Çarşı-Pazar idolleri ve tiyatro idolleri olmak üzere dört çeşittir. Kabile idolleri geleneğin kutsadığı şeyleri doğru kabul etmeyi içerir. Mağara idolleri, bireyin sınırlı bakış açısını simgeler. Çarşı-Pazar idolleri, dile ilişkindir ve toplumsal ilişkilerin simgesidir. Tiyatro idolleri, dogmatik kavramsallaştırmalardan ibarettir.

David McLellan

İDEOLOJİ

Çeviren: Ercüment Özkaya
128 s., ISBN: 975-553-298-6, Birinci Baskı, 1999

İdeoloji tüm sosyal bilimlerin en belirsiz kavramıdır; çünkü en temel fikirlerimizin dayanaklarını ve geçerliliklerini sorgular.
Bazı istisnalara rağmen ideoloji kelimesi aşağılayıcı çağrışımlarla yüklüdür.
İdeoloji nadiren bizim, ama çoğunlukla ötekinin (başkasının) düşüncesidir. Kendi düşüncemizin ideolojik olabileceği ise, en değerli kavrayışlarımızın temellerini hiç hoşumuza gitmeyecek biçimde daha kaygan bir zemine oturtacağından korkarak, neredeyse içgüdüsel olarak karşı çıktığımız bir önermedir.
İdeolojiye yönelik her sorgulama, ideoloji hakkındaki tüm görüşlerin kendilerinin de ideolojik olduğu şeklindeki talihsiz çıkarsamadan kaçınmayı daha da güçleştirir.
Marksizme göre İdeoloji bir üretim tarzı içerisindeki insanlar arasındaki ilişkileri ve bizatihi koşullarını yaşadıkları tarzı ifade eder.
İdeolojinin temel yapısı bireylerden başlayarak bütün toplumu özgür olduğuna inandırmasıdır. Birey ideolojiyi herhangi bir otoriteye boyun eğmeyi özgürce kabul ederek ve böylece de günlük yaşam içerisinde "öteki" insanlarla ve tarihsel ve mevcut üretim ilişkileri içerisinde tüm özgürlüklerinden farkında olmadan feragat etmiş bağımlı bir varlık olarak yaşar.

Lucien Goldmann

AYDINLANMA FELSEFESİ

Çeviren: Emre Arslan
128 s., ISBN: 975-553-296-X, Birinci Baskı, 1999

Aydınlanma düşünürleri 1789 Fransız Devrimi'nin entelektüel öncüleriydi.Ve aslında bugün bizi hâla meşgul eden birçok sorun da Fransız Aydınlanması'nın doğrudan ürünüdür.

Goldmann'a göre Voltaire, Rousseau, Helvetius vb. birçok Aydınlanma düşünürünün Aydınlanma "düşüncesine" olan katkıları kayda değer değildi. Dünyanın özgür birey üzerine kurgulanması, aydınlanma düşüncesinin temeli saymak gereken: Bireyin özerkliği, Sözleşme, Eşitlik, Evrensellik, Hoşgörü, Özgürlük gibi zaten ideolojik olan kavramlara dayanır.

Batı Marksizminin önde gelen kuramcılarından olan Lucien Goldmann, Aydınlanma düşüncesinin Birey Özgürlüğü'ne dayalı bütün kavramlarını benimsemek gerektiğine işaret ettiği bu eserinde neredeyse Aydınlanma düşüncesinin dış sınırlarına ulaşmış bulunan Post-Marksist ve Post-Modernist tartışmaların mantığını yönetiyor: Çünkü Marksist çözümlemeyi geliştirmek ve düzeltmek gerekiyor. Marksist Kriz - iç bunalım sorunu ancak Marksizmin, Aydınlanmanın "insani" değerlerine "geri" dönmesiyle aşılabilecektir.

Böylece Goldmann, Marksizmi çok uzun zaman önce terk ettiği hümanizmaya, felsefeye, etiğe acilen tekrar katılmaya çağırıyor.

ANA-BABA REHBERİ/PEDAGOJİ KOLEKSİYONU-1

Bruno Bettelheim

ANNELERLE SÖYLEŞİ

Çeviren: Sevgi Türker Terlemez
284 s. ISBN 975-553-299-4 Birinci Baskı, 1999

Bruno Bettelheim bu kitabıyla Türkçe'ye ilk kez çevrilmiş oldu.

Dilimize ilk kez çevrilen
Bruno Bettelheim "Annelerle Söyleşi"
adlı bu çalışmasında bebeklikten erginliğe kadar
çocuk eğitimine ilişkin önerilerde bulunuyor.
Bruno Bettelheim çocuk eğitimine ilişkin şaşırtıcı bilgiler veriyor.
Çocuğun cinsel gelişimi, beslenme problemleri, arkadaş ilişkileri,
okul problemleri ve çocuklara uygulanacak yasakların nedenleri
konusunda reçete vermek yerine neden-sonuç ilişkisi içerisinde
çözüme ulaşmak gerektiğine işaret ediyor.
Çocuk eğitiminin; amca, dayı, hala, teyze, arkadaş, komşular için
değil doğrudan çocuğumuz ve bizim için gerçekleştirilmesi
gerektiğini söyleyen Bruno Bettelheim, çocuğun her dönemdeki
davranışlarının kendi içinde bir tutarlılığının ve bir mantığının
olduğunu ve davranışların da yetişkinlerden çok farklı olmadığını
özellikle belirtiyor.
Bruno Bettelheim, çocuk yetiştirmenin aslında anne-babanın
kendilerini yetiştirme ve eğitme süreçleri olduğunu söylüyor.

ANA-BABA REHBERİ/PEDAGOJİ KOLEKSİYONU-2

Denis Langlois

POLİTİKANIN ÇOCUKLARA (ve diğerlerine) AÇIKLANMASI

Çeviren: Suna Timur Ağıldere
152 s. ISBN 975-553-303-2 Birinci Baskı, 1999

Denis Langlois bu kitabıyla Türkçe'ye ilk kez çevrilmiş oldu.

"Siyaset senin yaşına uygun değil. Siyaset ile daha sonra, büyüdüğünde oy kullanabileceğin zaman ilgilenirsin." Yanıtlanması güç bir soru sorduğunda veya bir televizyon programıyla çok fazla ilgilendiğinde bu cümleleri ne kadar da sık duymuşsundur.

Oysa sen haklıydın.

Siyaset senin yaşına da uygundur. Aslında siyaset her yaşa uygundur, çünkü o yaşamın ta kendisidir; senin ve başkalarının, çevrendeki insanların, sokakta rastladığın kişilerin, gülenlerin ağlayanların yaşamıdır.

Siyaset sadece radyoda veya televizyonda duyduğun söylevler, aldatmacalar, pazarlıklar "Oyunuzu bana verin, herkese bir iş olanağı sağlayacağım. Beni seçin, sizi mutluluğa götüreceğim" gibi seçim vaatleri değildir.

Siyaset, aynı zamanda insanların yeryüzündeki yaşamlarını düzenleme biçimidir.

Siyaset, insanların daha özgür ve daha eşit olacakları, birbirlerine artık düşman olarak değil, kardeş olarak görebilecekleri bir dünya kurmak için harcadıkları çabadır.

"Senin de bütün bunları doğru öğrenmeye hakkın var!"

ANA-BABA REHBERİ/PEDAGOJİ KOLEKSİYONU-3

Denis Langlois

ADALETSİZLİĞİN ÇOCUKLARA AÇIKLANMASI

Çeviren: Umut Hektor
108 s. ISBN 975-553-316-8 Birinci Baskı, 1999

" İnsanlar eğer isteselerdi, yeryüzünde
kardeşçe ve mutlu bir yaşam sürebilirlerdi.
Fakat insanların kardeşçe yaşamadığını anlamak için
çevremize şöyle bir bakmamız yeterlidir.
Zenginler ve fakirler var.
Fakirler doyuncaya kadar bile yemek yiyemezken
zenginler yemekleri çöpe atıyorlar.
Ben bunların bir çocuğa söylenebilinecek
hoş şeyler olmadığını
çok iyi biliyorum.
Fakat çevremizdeki adaletsizlikleri ve sefaleti
görmeden geçemeyiz
sen gezegenimizde dünyaya geldin ve bu gezegende
olup biten her şey seni etkiliyor.
Bir şey yapman gerekiyorsa her seferinde kendine
adaletin nerede olduğunu sor.
çölde kaybolmuş bir yolcunun yıldızları aradığı gibi
sende her zaman adaleti ara."

Antony Arblaster

DEMOKRASİ

Çeviren: Nilüfer Yılmaz
160 s. ISBN 975-553-310-9

Karl Mannheim

İDEOLOJİ ve ÜTOPYA

Çeviren: Mehmet Okyayuz
280 s. ISBN 975-553-314-1

John Gray

POST LİBERALİZM

Çeviren: Seçil Deren
320 s. ISBN 975-553-311-7

Jean Piaget

İNSAN ve FİKİRLERİ

Çeviren: Şebnem Çiftçioğlu

Mehmet Okyayuz

FEDERAL ALMANYA'NIN YABANCILAR POLİTİKASI

ISBN 975-553-310-9

Stefan Zweig

MARIE ANTOINETTE

Çeviren: Sevgi Özgül
390 s. ISBN 975-553-315-X

KISA AMERİKAN HİKAYELERİ

Çeviren: Ayşe Şirin Okyayuz Yener
345 s. ISBN 975-553-312-5

Remzi Demir

TÜRK AYDINLANMASI ve VOLTAİRE

Geleneksel Düşünceden Kopuş

206 s. ISBN 975-553-306-0

David Beetham

BÜROKRASİ

John A. Hall ve John Ikenberry

DEVLET

Bryan S.Turner

STATÜ

Marksizm'in bir sosyoloji ya da bir kültür kuramı olduğuna dair çeşitli görüşler bulunuyor. Marksizm'le ilişkileri daha derin görünen bu görüşler tezlerini daha çok '1844 El Yazmaları'na ya da 'Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi'nin yazarı olan genç Marx'a dayanıyorlar. Ve bu düşünürlerin düzeltmeye ve yenilemeye çalıştığı Marksizm dayanaklarını insanın kurtuluşu, yabancılaşma vb. gibi hümanist kavramlarda buluyor. Bu şemaya göre Marksizmin belirleyici özelliği, bilinçli insan öznesi -Hegelci terminolojide sivil toplum kurumları olan- ve kültürel yapılar arasındaki karşılıklı ilişkinin açık hale getirilmesiydi.

Felsefi yaklaşımıyla Heidegger'in varoluşçuluğundan etkilenmiş olan Karl Löwith, Marx ve Weber arasındaki ayırımlara işaret ederek Marksizmin bir sosyoloji olmadığını vurguluyor. Fakat modern kapitalist toplumu Marx'ın yabancılaşmayla, Weber'in ise akılcılaşmayla tanımladığını da söylüyor.

Durkheim, Sombort, Simmel'le birlikte klasik sosyologlar arasında ve önemli Marksist eleştirmenler arasında yer alan Weber, bilimsel tezlerine itiraz ettiği Marksizmin esasında bilgiyi ideoloji olarak yani sınıfsal ve ekonomik çıkarların bilinçteki yansıması şeklinde kavradığını ifade ediyordu. Benzer düşünceleriyle başta öğrencisi Lukacs da olmak üzere birçok Marksist düşünürü etkileyen Weber, Marksizmin sınıf mücadelelerine (antagonizmaya) verdiği temel önemi bir toplumsal eylem ve kültür süreci içerisinde insan (birey) özneye gösterdiği ilgiyle sınırlandırmaya çalıştı. Ona göre, "toplumsal eylem, amaçlarını gerçekleştirmek için uygun araçları da seçebilen insan öznenin varlığına bağlıdır. Toplumsal eylem ise, doğrudan insan özneye yani kültürel süreçteki bireye yöneliktir. Dolayısıyla Weber, teker teker bireylerin yaratabilmeye muktedir olduğu toplumsal ve tarihsel 'kendi gerçeklerine' işaret ediyor: Kendi gerçeğini yaratabilen insan (özne) tarihi de yaratabilir.

Oysa Marksizm, "tarihi insan ya da insanlar değil kitleler yapar" diyor ve bilim, ideoloji ayırımı yaparak bireyi-insan özneyi ancak belirli sınıf ilişkileri içerisinde incelemek gerektiğini vurguluyor. Hegel'den, Marx'a uzanan süreç, Meta Dünyası, Burjuva Toplumunda Yabancılaşma, İşçi sınıfının Yabancılaşması ve Weber'in Din Sosyolojisini inceleyen Karl Löwith şöyle bir belirlemede bulunuyor; "İçinde yaşadığımız toplum gibi, sosyal bilimler bir bütün haline getirilemez ve ikiye ayrılır: Burjuva sosyolojisi ve Marksizm. Bu iki tarafın en önemli temsilcileri Max Weber ve Karl Marx'tır, iki ayrı düşünce tarzını temsil etmelerine rağmen, araştırmalarının alanı bir ve aynıdır: Modern ekonomi ve toplumun kapitalist organizasyonu..."

"Bilimden ve gelişmeden yana" olanlara.....

ISBN 975-553-301-x

9 789755 533018

DORUK